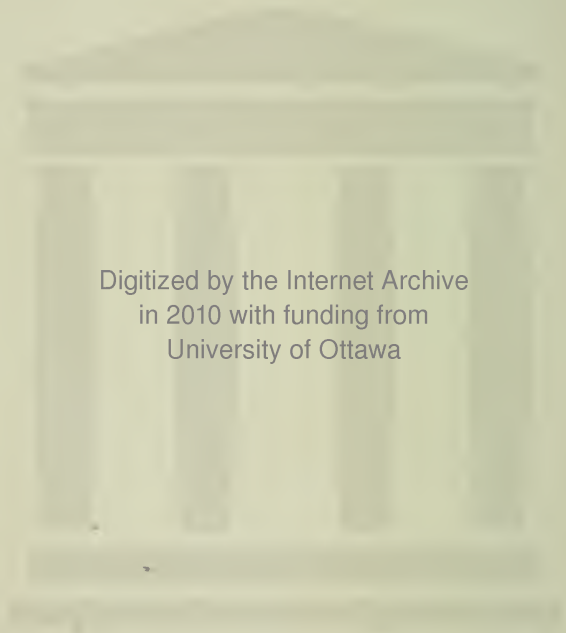


U d/of OTTAWA



39003000210434



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

CHRISTUS

MANUEL D'HISTOIRE DES RELIGIONS



CHURCHES

UNIVERSITY OF OTTAWA LIBRARY



*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.*

Copyright by Gabriel Beauchesne et C^{ie}, 1913.



LE SAUVEUR

Tableau du Titien, galerie Pitti, Florence

CHRISTUS

MANUEL D'HISTOIRE DES RELIGIONS

PAR

Joseph HUBY

PROFESSEUR AU SCOLASTICAT D'ORE PLACE, HASTINGS

Avec la collaboration de

M^{SR} A. LE ROY et de MM. L. DE GRANDMAISON, L. WIEGER,

J. DAHLMANN, A. CARNOY, L. DE LA VALLÉE POUSSIN,

C. MARTINDALE, J. MAC NEILL,

E. BÖMINGHAUS, A. MALLON, A. CONDAMIN, E. POWER, J. NIKEL,

A. BROU et P. ROUSSELOT

« Ὁ ... ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο
ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. »

Actes des Apôtres, XVII, 23.



Université d'Ottawa
BIBLIOTHÈQUE



LIBRAIRIE
University of Ottawa

PARIS

Gabriel BEAUCHESNE, Éditeur

117, Rue de Rennes, 117

1913

7^e mille



Nihil obstat.

Ore Place, Hastings, die 3 decembris 1911.

A. BULOT.

IMPRIMATUR.

Parisiis, die 11 decembris 1911.

P. FAGES,
vic. gen.



BL
80
.148
1913

AVANT-PROPOS

Le temps est passé où l'histoire des religions était le trésor caché au fond d'une mystérieuse caverne, connue de quelques initiés ; elle en a été retirée, non sans violence ; des ouvrages de vulgarisation l'ont monnayée à l'usage du public, grand et petit ; elle alimente la littérature des pamphlets. Science complexe et délicate, il n'est que trop facile de la fausser et de s'en armer contre la foi des simples : que peuvent des esprits inexpérimentés pour découvrir les malfaçons qui transforment les analogies superficielles en ressemblances foncières, les hypothèses indémontrées en postulats indubitables ? Le danger n'est pas chimérique, tout observateur attentif peut s'en rendre compte. Malheureusement aussi, un esprit en éveil a vite constaté la pénurie d'ouvrages capables d'orienter les catholiques en ces matières. Nous avons pensé qu'un *Manuel*, visant à donner une toute première initiation, valait

la peine d'être tenté : premier essai que les années pourront aider à compléter et à parfaire.

Le dessein poursuivi était modeste, et cependant, pour le réaliser, nous avons dû faire appel à de nombreuses collaborations. Bien rares sont ceux qui peuvent parler des religions et des peuples les plus divers, Grecs, Bantous et Chinois, en toute sûreté de science et de conscience. Plutôt que de risquer une vulgarisation hâtive, nous avons mieux aimé nous adresser à des spécialistes variés¹. L'unité de plan en devenait plus difficile : on ne saurait attendre de seize auteurs la même suite et rigueur de composition que d'un seul. Pourtant, tout compte fait, la solidité dans la diversité a paru préférable à l'harmonieuse fragilité d'un château de cartes.

Œuvre collective, ce *Manuel* est aussi œuvre de catholiques. Nous ne croyons pas que, sur ce terrain de l'étude des religions, le christianisme mette un historien ou un philosophe en pire condition que le rationalisme expéditif de Voltaire ou de ses disciples attardés. S'il est vrai que pour comprendre jusqu'aux moelles la religion chrétienne, il ne suffit pas de l'avoir regardée comme un palais d'exposition, ni même de l'avoir traversée comme une hôtellerie de pas-

1. Quelques-uns avaient déjà collaboré, sous la direction de C. MARTINDALE, à la collection *History of Religions*, Londres, 1908 sqq. ; nous remercions la *Catholic Truth Society*, qui nous a gracieusement permis d'utiliser et d'adapter ces travaux.

sage, mais qu'il faut en avoir fait la vie de sa vie et l'âme de son âme, en revanche le christianisme ne peut qu'affiner le sens historique et psychologique nécessaire à quiconque étudie les autres religions. Le chrétien qui pratique une religion qui est tout à la fois lettre et esprit, corps et âme, raisonnable et mystique, qui sait ce que sa propre psychologie religieuse peut recéler de complexité, se défiera des théories simplistes et des hypothèses unilatérales. Sous le rite externe il cherchera à deviner la signification spirituelle, sous le symbolisme parfois grossier l'inspiration intime, souvent plus haute que son expression; à côté ou plus profond que la magie pure, le fétichisme ou l'animisme, il saura retrouver le véritable sentiment religieux, ici confus comme un instinct, là plus explicite et raisonné, suivre ce que saint Paul a appelé les tâtonnements de l'humanité à la recherche du vrai Dieu.

Il nous a semblé que notre œuvre eût été incomplète, si nous ne l'avions couronnée par une étude de la religion chrétienne. De nos jours, les adversaires de notre foi abusent étrangement des comparaisons entre le christianisme et les autres religions. Par ignorance ou mauvaise foi, on tait les différences, et l'on exagère les analogies avec le dessein secret ou avoué d'arracher à la religion chrétienne son auréole divine. C'est là méthode erronée et sophistique. L'erreur porte sur la con-

ception même du surnaturel. Les uns en nient *a priori* l'existence; d'autres, par une méprise qui rappelle celle de quelques apologistes plus zélés que bien informés, semblent se figurer le monde de la nature et le monde de la grâce comme totalement étrangers l'un à l'autre. Il leur arrive de découvrir entre le christianisme et d'autres religions quelques points de contact, et vite les voilà qui s'applaudissent d'avoir ruiné toute révélation transcendante. C'est ignorer que dans la doctrine catholique l'ordre surnaturel et l'ordre naturel ne sont ni disparates ni contraires, mais que l'un dépasse l'autre en le dilatant et en l'approfondissant, que le surnaturel suppose en nous des capacités radicales et des virtualités foncières qu'il met en acte et perfectionne. Quoi d'étonnant que l'on puisse noter entre ces deux ordres des analogies et des contacts? Le sophisme consiste à conclure de ces coïncidences partielles, de ces similitudes matérielles, à l'identité totale et vitale : autant vaudrait affirmer l'identité de l'homme et de l'animal, parce que l'on constate en tous deux les manifestations d'une activité sensible. Une méthode loyale exigerait que l'on fît porter la comparaison, non sur des détails qu'on isole et qu'on dépouille ainsi de leur signification dans l'organisme intégral, mais sur des ensembles complexes, le dogme chrétien, la morale chrétienne, le culte chrétien, à tout le moins sur quelque pratique ou doctrine vraiment fon-

cière ; au lieu de s'arrêter aux gestes et aux mots, il faudrait essayer de pénétrer le principe de vie, l'esprit qui les anime. Peut-être alors apercevrait-on ce par quoi le christianisme dépasse les autres religions, mais, dit Pascal, « il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles comme s'il n'y en avait pas de spirituelles ». Aux croyants du moins, qui s'arrêteront à ce tableau de la religion chrétienne, nous nous sommes efforcés de suggérer quelques réflexions, qui les aideront à saisir plus vivement cette transcendance, à apprécier moins imparfaitement les insondables richesses du Christ. Puisse le lecteur, après avoir suivi la marche à tâtons de l'humanité non chrétienne, s'y reposer enfin dans une vision de lumière et de paix !

Largior hic campos aether et lumine vestit.

En terminant, nous voulons dire notre reconnaissance à tous les auteurs qui ont accepté de collaborer à ce *Manuel*. S'il rend quelques services, c'est bien à eux qu'il faudra en faire remonter le mérite.

Joseph HUBY.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	VII
-------------------	-----

CHAPITRE I^{er}. — L'étude des religions,

par Léonce DE GRANDMAISON.

I. — La religion : Le mot et la chose.....	1
II. — Notions religieuses principales.....	11
III. — Religion naturelle et Religion révélée.....	22
IV. — L'Histoire comparée des religions.....	25
V. — Causes des incertitudes et des divergences dans l'étude des religions.....	33
VI. — Principes et méthodes employés dans l'histoire des religions.....	39
BIBLIOGRAPHIE.....	45

CHAPITRE II. — Les populations de culture inférieure,

par M^{sr} Alexandre LE ROY.

I. — Questions préliminaires.....	49
II. — Les Bantous.....	53
III. — Les Hottentots, les Nigritiens, les Hamites....	75
IV. — Hors de l'Afrique.....	79
V. — Les Négrilles et les Négritos.....	82
VI. — Les Préhistoriques.....	86
VII. — Conclusions.....	87
BIBLIOGRAPHIE.....	93

CHAPITRE III. — La religion des Chinois,

par Léon WIEGER.

I. — Les origines.....	95
II. — Avant la dynastie Tcheou : religion primitive..	96
III. — Sous la dynastie Tcheou : innovations et altérations.....	100
IV. — Fin des Tcheou. Taoïsme et Confucianisme....	103
V. — Décadence, puis anarchie.....	108
VI. — Sous la dynastie Song. Shintoïsme chinois, Néo-confucianisme.....	110
VII. — Règne des Lettrés.....	115
BIBLIOGRAPHIE	120

CHAPITRE IV. — Les religions du Japon,

par Joseph DAHLMANN.

I. — Caractères généraux de la religion au Japon...	121
II. — Le Shintoïsme.	
Les périodes du Shinto.....	127
Les dieux du Shinto.....	132
Le culte du Shinto.....	134
III. — Le Bouddhisme.	
Introduction et développement du Bouddhisme au Japon.....	138
La morale du Bouddhisme japonais.....	141
Les dieux.....	143
Les sectes.....	145
BIBLIOGRAPHIE.....	159

CHAPITRE V. — La religion des Perses avec une introduction sur la religion des Indo-Européens,

par Albert CARNOY

I. — Introduction : La religion des Indo-Européens.	161
II. — La religion des Aryas ou Indo-Iraniens.....	174
III. — La religion iranienne.....	177
IV. — Le Zoroastrisme.	
Les sources.....	183

Les origines de l'Avesta.....	189
La religion des Gâthâs.....	197
Le Mazdéisme constitué.....	201
Conclusion.....	212
BIBLIOGRAPHIE	216

CHAPITRE VI. — Bouddhisme et religions de l'Inde,

par Louis DE LA VALLÉE POUSSIN.

Note préliminaire.....	220
I. — L'histoire des religions de l'Inde.....	222
II. — Védisme et Brahmanisme prébouddhique.....	240
III. — Bouddhisme.....	258
BIBLIOGRAPHIE.....	296

CHAPITRE VII. — La religion des Grecs,

par Joseph HUBY.

I. — Les origines.....	298
II. — Homère.....	311
III. — Hésiode.....	317
IV. — Du VII ^e siècle à la fin du V ^e avant J.-C.....	319
V. — Le commencement de la décadence.....	333
VI. — La fin de la religion grecque.....	338
BIBLIOGRAPHIE	348

CHAPITRE VIII. — La religion des Romains,

par Cyril MARTINDALE.

I. — Les origines.....	350
II. — La religion romaine au temps de la République.....	367
III. — La religion romaine sous l'Empire.	
Le culte des empereurs.....	373
Les religions orientales.....	377
La philosophie religieuse.....	398
La fin de la religion romaine.....	402
BIBLIOGRAPHIE	405

CHAPITRE IX. — **La religion des Celtes,**

par John MAC NEILL.

I. — Les Celtes : la race et son histoire.....	407
II. — Le polythéisme celtique.....	411
III. — L' « Autre Monde » celtique.....	420
IV. — Les druides : leur rôle et leurs doctrines..	426
V. — Le culte des morts.....	437
VI. — La morale du paganisme celtique.....	440
BIBLIOGRAPHIE.....	443

CHAPITRE X. — **La religion des anciens Germains,**

par Ernest BÖMINGHAUS.

I. — Méthode et sources.....	445
II. — La Mythologie inférieure.....	448
III. — Les anciens dieux germaniques.....	453
IV. — Cosmogonie et fin du monde.....	464
V. — Le culte.....	466
BIBLIOGRAPHIE.....	467

CHAPITRE XI. — **La religion des Égyptiens,**

par Alexis MALLON.

I. — Caractères généraux de la religion égyptienne.	468
II. — Les dieux et les cosmogonies.....	472
III. — L'homme et ses destinées.....	487
IV. — Fin de la religion égyptienne.....	495
BIBLIOGRAPHIE.....	500

CHAPITRE XII. — **La religion des Babyloniens
et des Assyriens,**

par Albert CONDAMIN.

I. — Sources.....	501
II. — Panthéon babylonien et assyrien. Polythéisme. Prétendu monothéisme. Le nom de Iahvé...	503
III. — Cosmogonie	513

IV. — Sorcellerie. Magie. Incantations.....	516
V. — Divination. Présages. Oracles.....	519
VI. — Hymnes. Prières.....	523
VII. — Offrandes. Sacrifices. Prêtres.....	527
VIII. — Morale. Idée du péché.....	528
IX. — Séjour des morts. Vie future.....	532
X. — Remarques sur les comparaisons avec la religion de l'Ancien Testament.....	534
BIBLIOGRAPHIE.....	538

CHAPITRE XIII. — L'Islam,

par Edmond POWER.

I. — La religion morale avant l'Islam.....	541
II. — Mahomet : sa vie, son caractère.....	547
III. — Les sources de l'Islam : le Qoran, le Hadith...	552
IV. — Devoirs des fidèles de l'Islam.....	554
V. — Dogmes de l'Islam.....	565
VI. — Développement de l'Islam.....	573
BIBLIOGRAPHIE.....	584

CHAPITRE XIV. — La religion d'Israël,

par Johannes NIKEL.

I. — Introduction.....	586
II. — La religion d'Israël à l'époque des Patriarches.	596
III. — La révélation mosaïque.....	611
IV. — L'époque des Prophètes.....	635
V. — Les idées religieuses de la communauté post-exi- lienne.....	649
BIBLIOGRAPHIE.....	673

CHAPITRE XV. — La religion chrétienne.

SECTION I. — Le Nouveau Testament,

par Pierre ROUSSELOT et Joseph HUBY.

I. — Jésus.	
Les Évangiles.....	681
La bonne voie : le sermon sur la montagne....	692
CHRISTUS.	b

L'enseignement parabolique. La bonne nouvelle.	694
L'enseignement intime. Le parti de Jésus.....	697
La personne de Jésus.....	702
II. — La foi des disciples.	
Avant la Pentecôte.....	717
La prédication des Douze et l'Église naissante.	723
La prédication de saint Paul.....	730
L'Évangile de saint Jean.....	738
BIBLIOGRAPHIE.....	749

SECTION II. — Le christianisme et l'âme antique,
par Pierre ROUSSELOT et Joseph HUBY.

I. — Deuxième et troisième siècles.	
Unité et complexité du christianisme.....	752
Le Christ présent dans l'Église.....	754
L'Église et l'État; les persécutions.....	758
La vie chrétienne, la fraternité.....	764
La « sagesse » et la foi. Le Verbe présent à la raison.....	770
L'hérésie gnostique.....	776
Le monde visible gouverné et sanctifié par le Verbe.....	779
L'Église visible.....	780
Les penseurs alexandrins.....	783
II. — Quatrième et cinquième siècles.	
Le mystère du royaume.....	788
L'idéal moral.....	793
Le chrétien grec.....	794
Le chrétien latin.....	797
Le monachisme.....	801
Saint Augustin.....	808
La fin du monde romain. Église latine et Église grecque.....	812
BIBLIOGRAPHIE.....	820

SECTION III. — Le christianisme du moyen âge,
par Pierre ROUSSELOT et Joseph HUBY.

I. — L'esprit chrétien au moyen âge.	
L'Église et les Barbares.....	824
Les moines d'Occident. Saint Benoît.....	826

L'Église et le royaume de Dieu.....	829
La vie intérieure.....	841
Saint Bernard.....	845
Saint François.....	848
L'Imitation de Jésus-Christ.....	853
La scolastique. Saint Thomas d'Aquin.....	855
II. — L'antichristianisme, l'anticatholicisme, la fin du moyen âge.....	863
BIBLIOGRAPHIE.....	880

SECTION IV. — Le christianisme de la Renaissance à la Révolution,

par Alexandre BROU et Pierre ROUSSELOT.

I. — La Réforme.	
L'humanisme païen.....	885
Luther.....	886
Calvin.....	890
II. — La Contre-Réforme.	
Le réveil catholique.....	893
Saint Ignace de Loyola.....	898
Sainte Thérèse.....	905
III. — Le renouveau français. Le XVII ^e siècle.	
La sainteté en France au XVII ^e siècle.....	908
Saint François de Sales.....	912
Les archaïsants.....	915
Le Gallicanisme.....	917
Le Jansénisme.....	918
Défaite des archaïsants.....	921
Les casuistes.....	925
La piété.....	927
Le quietisme.....	929
La dévotion au Sacré-Cœur.....	930
IV. — Le XVIII ^e siècle.	
Le philosophisme.....	933
La défense catholique.....	937
BIBLIOGRAPHIE.....	940

SECTION V. — La religion catholique au XIX^e siècle, par Léonce DE GRANDMAISON et Pierre ROUSSELOT.

I. — La notion du règne de Dieu au XIX ^e siècle.....	945
---	-----

II. — Le dogme catholique et ses luttes.	
1. — Le romantisme.....	964
2. — Le rationalisme scientifique.....	968
3. — Le sentimentalisme agnostique et le mo- dernisme.....	973
III. — La piété catholique et la vie intime de l'Église..	985
IV. — L'heure présente.....	998
BIBLIOGRAPHIE.....	1013
INDEX ALPHABÉTIQUE.....	1017

CHRISTUS

CHAPITRE I

L'ÉTUDE DES RELIGIONS

Sommaire. — I. La Religion : le mot et la chose. — II. Notions religieuses principales. — III. Religion naturelle et religion révélée. — IV. L'Histoire comparée des religions. — V. Causes des incertitudes et des divergences dans l'étude des religions. — VI. Principes et méthodes employés dans l'Histoire des religions. — Bibliographie.

I. — La Religion : le mot et la chose.

Le mot de religion, commun à toutes les langues de l'Europe occidentale, est une forme romane du mot latin *religio*. L'étymologie la plus probable de ce nom le rapporte au verbe *legere* (*re-legere*, *re-ligere* : recueillir, repasser dans son esprit, réfléchir avec une nuance de concentration, et, parfois, d'inquiétude). Toutefois, et si malaisée qu'elle soit à défendre philologiquement, l'étymologie vulgaire qui, depuis Lactance au moins, dérive *religio* de *ligare*

(*re-ligare* : relier, rejoindre, unir), a l'avantage d'exprimer mieux le sens véritable et actuel du terme.

Comme celle de toutes les réalités premières, à la fois très profondes et très riches, la définition de la religion a donné lieu à des discussions infinies, souvent fort confuses. Cette obscurité tient surtout à ce fait qu'une définition, pour être complète, supposerait résolues les questions d'origine et d'essence de la religion. En groupant dans un tableau synthétique les traits, diversement accusés, mais *tous* et *toujours* présents dans *toutes* les religions suffisamment connues, la méthode descriptive ou historique permettrait un accord, et fournirait un terrain commun. Cette description synthétique laisse évidemment ouvertes les questions de l'origine de la religion, et de la valeur absolue des formes différentes, mais analogues, sous lesquelles elle se présente historiquement. Mais à ces problèmes, provisoirement réservés, le procédé descriptif fournit des éléments de solution absolument indispensables. Malheureusement, la plupart des érudits, négligeant cette tâche préliminaire, appliquent d'emblée à la question la méthode dite génétique, ou comparative. Elle consiste à rechercher d'abord, et à déterminer, parmi les éléments présents dans les diverses religions, celui qu'on croit pouvoir appeler premier, générateur, et, partant, — ajoute-t-on, en jouant un peu sur le mot *premier*, — dominateur, essentiel. Orientée par la philosophie évolutionniste, cette recherche consiste d'habitude à éliminer tout ce qui n'apparaît pas dans les formes les plus infimes actuellement observables (enfants, sauvages), ou restituées par voie de con-

jecture (primitifs, animaux), de la notion en jeu.

Cette façon de procéder est grosse des plus lourdes erreurs. Les manifestations dans lesquelles chaque auteur croira retrouver la première ébauche, le reflet lointain, le *punctum saliens* de la religion, seront en effet, par leur pauvreté même, leur indétermination apparente et leur vague, pliables à toutes les interprétations, complaisantes à tous les arbitraires. Un œuf de chêne ne ressemble pas mal à un œuf d'homme. L'expérience confirme ces craintes, qui nous montre chaque érudit retrouvant, aux origines de la religion, celui des traits dont il aura fait le sujet préféré de ses études. On a tout dit sur l'anarchie intellectuelle qui en résulte. Si grande est l'emprise de certains préjugés, quand on leur oppose seulement un petit nombre de faits rudimentaires, que l'on en est arrivé à définir la religion : « un ensemble de scrupules — c'est-à-dire, explique l'auteur, de « tabous », d' « interdictions non motivées », fondées sur l'illusion — qui font obstacle au libre exercice de nos facultés ¹ ». Manifestement, cette définition prétendue néglige ce qui constitue, du consentement général de l'humanité, l'essentiel de toute vie religieuse : Dieu et l'âme, la foi et la prière, l'adoration et le culte, l'amour de préférence et la crainte révérentielle. A leur place est installée une notion dérivée, restrictive, négative, qui réduit toute religion à une manière de police, à une con-

1. SALOMON REINACH, *Orpheus*, Histoire générale des Religions, Paris, 1909, p. 5-8. Je me suis plus longuement expliqué là-dessus, dans les *Études* du 5 avril 1909, p. 21-54. — Voir aussi F. BOUVIER, *Recherches de Science religieuse*, janvier 1910; M. J. LAGRANGE, *Quelques remarques sur l'Orpheus de M. S. Reinach*, et PIERRE BATIFFOL, *Orpheus et l'Évangile*, Paris, 1910.

signe aveugle, dont le seul caractère distinctif serait sa vanité même!

De pareils excès sont bien faits pour déconsidérer la méthode dont ils s'autorisent. Mais il y a plus, et, se plaçant au point de vue évolutionniste, commun à M. S. Reinach et à tous ceux qui prétendent définir une notion riche et complexe (celle, par exemple, de religion) en partant de phénomènes embryonnaires, réputés premiers, Edward Caird a mis à nu le vice du procédé¹. Il repose, en premier lieu, sur la méconnaissance de l'idée même de développement organique. Supposez en effet que la forme la plus nue, la plus pauvre, la plus enveloppée, d'une notion, puisse vous renseigner sur l'essence réelle, sur la nature véritable de celle-ci; — cherchez, par exemple, la définition essentielle de la religion dans le fait, arbitrairement choisi (car où s'arrêter dans cette voie?), dans lequel vous croirez saisir la première manifestation d'un sentiment religieux, — et vous ramenez tout le processus évolutif à un déroulement mécanique! Vous revenez à la conception enfantine qui suppose, entre les phases d'un même développement organique, non seulement continuité, mais identité matérielle. Comme si l'homme futur était préformé dans tous ses traits, caché à l'état d'*homunculus*, de raccourci, de miniature d'homme, dans le germe humain! Tandis qu'au rebours c'est l'étude de l'être parfait, évolué, adulte, qui permet seule de conclure à la présence, dans le

1. EDW. CAIRD, *The Evolution of Religion*, Glasgow, 1893, I, Lecture II. Voir, dans le même sens, les hautaines, mais fortes réflexions de WILHELM HERRMANN, *Religion*, dans *Realencyklopaedie für Prot. Theologie und Kirche*³, XVI, Leipzig, 1905, p. 591 sqq.

germe, de virtualités inaperçues et encore imperceptibles. Ce qui faisait dire à Léon Marillier : « Si c'est aux formes rudimentaires que nous voulons emprunter le schème, si j'ose le dire, des phénomènes religieux, nous excluons nécessairement... les conceptions mêmes qui constituent l'essence même de la pensée religieuse chez les peuples civilisés¹. »

Laissant donc à sa désuétude une méthode qui induit naturellement à sacrifier les réalités ultérieures aux tâtonnements du début, et ferme nos yeux sur l'être qui est (et que nous connaissons sûrement) pour les arrêter sur ce que nous croyons deviner de l'être qui se cherche ou qui se fait, — nous essayerons de grouper, dans un ensemble cohérent, les éléments incontestablement religieux. Nous ne ferons pas d'inductions vertigineuses sur un résidu de faits laissé par les opérations d'une chimie contestable. Nous aurons, pour bâtir, un fondement large : faits constants, vérifiables, incontestés, universels. A peine sera-t-il besoin ensuite d'interpréter ces faits. Ils nous livreront d'eux-mêmes les caractères principaux, spécifiques, de ce que l'humanité a toujours entendu, entend encore sous le nom de religion : *securus judicat orbis terrarum* ! Cette description, si elle ne permet un jugement décisif sur aucune forme de religion en particulier (puisqu'elle se fonde sur des analogies de lettre qui peuvent coexister avec des différences profondes d'origine, de valeur et d'esprit), rendra possible du moins l'examen sérieux de tout système

1. LÉON MARILLIER, *Religion*, dans la *Grande Encyclopédie*, XXVIII, p. 341, 1.

de croyances et de culte qui « se présentera sous le nom de religion ».

Dans un livre encore récent, M. Morris Jastrow a donné les résultats d'une enquête de ce genre¹.

« La religion, dit-il, se compose de trois éléments : 1° la reconnaissance d'un pouvoir ou de pouvoirs qui ne dépendent pas de nous ; 2° un sentiment de dépendance à l'endroit de ce ou de ces pouvoirs ; 3° l'entrée en relation avec ce ou ces pouvoirs. Si l'on réunit ces trois éléments dans une seule proposition, on peut définir la religion comme la croyance naturelle à un ou à des pouvoirs qui nous dépassent, et à l'égard desquels nous nous sentons dépendants, croyance et sentiment qui produisent chez nous 1° une organisation, 2° des actes spécifiques, 3° une réglementation de la vie ayant pour but d'établir des relations favorables entre nous-mêmes et le ou les pouvoirs en question². »

L'on peut, croyons-nous, préciser davantage, en constatant, — la lecture de ce *Manuel* fournira les preuves de la conclusion ici anticipée, — dans toutes les religions connues, la présence des traits suivants :

1° Un corps de doctrine, au moins ébauché ; un cycle de croyances traditionnelles touchant l'origine et les destinées du monde, en particulier du monde

1. Même préoccupation dans J.-M. GUYAU, *L'Irréligion de l'Avenir* 6, Paris, 1896, p. xiii ; PAUL WERNLE, *Einführung in das theologische Studium*, Tübingen, 1908, p. 44 sqq., tout en insistant trop exclusivement sur le côté affectif de la religion, s'écarte plutôt dans la forme que dans le fond des idées exposées ici.

2. MORRIS JASTROW JR., *The Study of Religion*, New-York, 1901, p. 170 sqq. Sur le commentaire tendancieux de M. H. HUBERT, dans l'*Introduction* à la traduction du *Manuel* de CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Paris, 1904, p. xviii sqq., voir G. MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, Paris, 1909, p. 46 sqq.

humain — ou d'une fraction déterminée (groupe ou race), de l'humanité. L'adhésion à ces croyances, dans tous les cas incontestées, est, ou tend à devenir, obligatoire.

2° Un ensemble de règles de conduite s'imposant à l'action humaine au nom d'un Pouvoir surhumain.

3° Un système de rites et de pratiques, autorisés ou imposés, et destinés à établir, à promouvoir, à régler les relations de l'homme, individuel et social, avec une ou des Puissances conçues comme transcendantes.

Si l'on passe de cet inventaire, pour ainsi dire matériel, à l'examen du sujet humain qui prie, adore ou sacrifie, la religion se présente comme une des formes spontanées, et supérieures, des activités humaines essentielles, — comme *une vie*. Cette vie intéresse tout l'homme, être raisonnable, moral et sensible ; elle impose à sa raison des croyances, à sa volonté des lois et des sanctions, à son cœur des affections, à son corps des attitudes et des gestes.

Mais la plus superficielle des observations ne permet pas d'identifier simplement vie religieuse et vie humaine supérieure : celle-ci s'étend plus loin que celle-là. Même chez les peuples où la réflexion n'a pas encore opéré son travail de distinction et de différenciation, l'on trouve des données traditionnelles, des préceptes de conduite, des détails de cérémonial, sinon soustraits à l'empire de la religion, du moins distincts des actes proprement religieux.

Ces derniers sont caractérisés au premier coup d'œil par le sérieux de qui les pose, les précautions parfois minutieuses que l'on prend pour en assurer

l'accomplissement, la portée considérable qu'on leur attribue, les sentiments de vénération, de crainte, de respect qui se font jour à leur propos, l'atmosphère de mystère qui les entoure. Ces traits, et ceux qu'il serait aisé d'ajouter, se précisent, s'ordonnent et s'expliquent si l'on observe, d'une part, la visée de l'acte religieux, et, d'autre part, son caractère de commerce personnel, intéressé, tirant à conséquence, avec Un plus grand que soi. L'hommage religieux s'adresse à la Puissance, déterminée ou vague, anonyme ou désignée, conçue par l'homme comme *ultime*. Prière ou sacrifice, appel, élan, geste ou sentiment d'adoration et de respect, toutes les flèches montent en haut, visent le But suprême : le Père ou la Fin, le ciel ou les dieux, le Seigneur ou le Fort, le Témoin ou le Dieu « vivant et voyant ». Et toujours aussi l'homme a conscience en ceci de remplir un devoir de justice, d'acquitter une dette, d'engager ses intérêts majeurs. Il n'y a pas, en religion, d'attitude platonique, et moins encore de dilettantisme. Une certaine contemplation détachée et théorique, où l'esprit veut s'enrichir sans se livrer, ne garde, en s'appliquant aux choses divines, que l'écorce et l'orientation, non la substance, d'un acte religieux. Le philosophe qui spéculé sur la Divinité sans lui soumettre, au moins virtuellement, tout ce qu'il est, n'imprime pas plus à son application le caractère de la religion qu'un orfèvre, en soupesant un calice pour l'apprécier à son prix marchand, ne fait œuvre de croyant. Il en va bien autrement d'un paysan ignorant qui se signe, ou même d'un sauvage qui cherche à fléchir son dieu.

Il arrive sans doute qu'un élan, authentiquement

religieux à son origine, fléchisse ou s'égaré. Au lieu de percer jusqu'au Premier Être qui est son but, il s'arrête aux suppléances, plus proches, de cette Puissance; à ses images, plus accessibles; voire à ses contrefaçons, plus évidemment redoutables. Très souvent aussi l'homme se trompera en essayant de préciser l'objet de son culte : il fractionnera le Pouvoir souverain, l'attribuera successivement à plusieurs, ou à un seul manifestement inhabile à le posséder. Il le confondra avec les lieux où le dieu est censé se plaire, les objets où sa vertu réside, les représentations qu'on s'en fait, les noms qu'on lui donne. Presque jamais l'adorateur, à ce stade inférieur (qui n'est pas nécessairement primitif) ¹, ne donnera à sa conception du divin la rigueur logique, les arêtes vives, la force d'exclusion qu'elle comporterait, — toutes exigences dont est insoucieux autant qu'incapable un esprit non exercé. Mais pour cet homme, dans ses actes proprement religieux, la Puissance qu'il implore est *suprême* : au delà, au-dessus, il n'en connaît, il n'en imagine point d'autre.

Nous dirons donc qu'il y a religion partout et seulement où se trouvera, implicite peut-être, mais certainement présent, et sortissant ses effets naturels de sérieux, de soumission, de crainte, le caractère transcendant de l'Être que visent la prière, le rite et le sacrifice. La religion se définira ainsi par l'ensemble des croyances, des sentiments, des règles et des rites, individuels ou collectifs, visant [ou : imposés par] un Pouvoir que l'homme tient actuellement pour

1. Le rôle de la tradition, capital en cette matière, consiste souvent à dévier un élan naturellement droit, et à perpétuer l'erreur avec la formule, le symbole ou le rite.

souverain, dont il dépend par conséquent, avec lequel il peut entrer [ou mieux : il est entré] en relations personnelles. Plus brièvement, la religion est la conversation de l'homme, individuel et social, avec son Dieu.

Au-dessous de ce niveau, il existe des actes, des cérémonies, des émotions analogues aux pratiques et aux sentiments décrits ci-dessus. L'attitude religieuse s'étend plus loin que la religion, et s'égare sur des conceptions apparentées ou voisines. Le passage de celles-ci à celle-là reste parfois indiscernable. Qui dira l'instant où la piété pour les morts, pour tel mort illustre et cher, commence à devenir un culte ? où la vénération pour le disparu s'amplifie au point d'en faire une Puissance surhumaine et vaguement tutélaire ? Qui distinguera des émotions religieuses l'angoisse du magicien, à l'heure où le sentiment de la Force redoutable, qu'il veut contraindre ou capter, change, malgré qu'il en ait, la formule de compulsion en invocation, et presque en prière ? Ces difficultés de frontière, ces incertitudes pratiques à propos de cas limites, enlèvent peu de chose au bénéfice qu'on obtient en définissant la religion par ce qui la différencie nettement de toutes les notions voisines : la transcendance admise de son objet, et l'attitude de juste dépendance qui s'ensuit chez tous ceux qui tiennent cet objet pour ultime.

L'indignité, parfois manifeste, de l'objet ainsi visé par le culte, témoignera de la déviation, non de l'absence, de la religion. Cesseront, au contraire, d'être considérés comme religieux les actes, pratiques et

sentiments incompatibles — non pas en théorie, aux yeux d'une raison éclairée — mais en pratique, et au jugement de ceux qui posent ces actes ou nourrissent ces sentiments, avec l'estime due au Pouvoir suprême. La similitude extérieure des formes, l'orientation et parfois l'origine de ces actes permettra cependant de les dénommer, par analogie, religieux. Il vaudrait mieux sans doute leur réserver l'épithète d'infra-religieux.

L'expérience confirme ces vues en montrant que l'attitude religieuse elle-même n'est complète et durable qu'autant que l'objet qu'elle vise participe aux attributs d'un Pouvoir infini. Le reflet d'un de ces attributs (Toute-Puissance, Omniprésence, Providence, etc.) suffit parfois à provoquer la vénération et à retenir le culte : hors de cette connexion au contraire, le sentiment religieux se détourne, se transforme ou périt.

II. — Notions religieuses principales.

La première de ces notions est celle de Dieu ou du divin. L'on parlera de Dieu si la Puissance ultime, de laquelle l'homme se reconnaît dépendant, est conçue comme personnelle, par analogie avec la personne humaine ; on parlera de divin si on la conçoit obscurément, par une sorte d'appréhension indéfinie, sans préciser la façon dont elle est ce qu'elle est.

Le *théisme* est la conception de philosophie religieuse selon laquelle le sujet des attributs divins (Aséité, Toute-Puissance, Paternité universelle, Om-

niprésence, etc.) est distinct de tous les autres êtres, et appartient à un ordre transcendant — c'est-à-dire supérieur, éminent, sauf par analogie, incommensurable — par rapport à eux. Le *panthéisme* identifie finalement, et quoi qu'il en soit du jeu instable des phénomènes, le sujet des attributs divins avec tout ce qui existe.

La conception théiste se partage en *mono-* ou *polythéiste*, selon que ces attributs sont considérés comme subsistants dans un sujet unique, ou fractionnés entre plusieurs. On a proposé d'appeler *hénothéisme* l'appréhension du divin comme un et singulier, antérieurement à la précision qui le déclarera unique ou multiple.

Historiquement, on ne trouve guère que des traces de cette conception instable, dans le fait surtout d'attribuer la suprématie, la toute-puissance, la seigneurie, successivement, à plusieurs dieux (*kathénothéisme*). Durant le temps qu'on l'invoque, chacun de ces êtres divins reçoit l'hommage des noms suprêmes.

Toutes ces conceptions explicites de la Divinité supposent une certaine culture philosophique. Elles sont recouvertes, en fait, chez beaucoup de peuples, par des notions religieuses plus concrètes, plus sensibles, moins distinctes. A la base de ces notions se place plus généralement ce qu'on est convenu d'appeler *l'animisme*. L'animisme, qui est plutôt une croyance, une « mentalité », un système rudimentaire de représentation, qu'une doctrine élaborée, consiste à imaginer partout, derrière les objets sensibles, une vie, une activité — par extension une

volonté, des pouvoirs et des passions — plus ou moins calqués sur le type humain, anthropomorphiques.

Objets inanimés, avez-vous donc une âme?

Ce vers de Lamartine exprime assez bien l'attitude d'un civilisé se replongeant dans l'état d'esprit qui produit l'animisme. Mais l'animiste véritable ne se pose pas la question. Pour lui, tout dehors visible a un dedans vivant, toute chose est douée, ou doublée, d'un principe de sentiment et d'action (âme, souffle, psyché, puissance, *mana*, — à la limite, esprit) pouvant entrer en relations directes, en certains cas, et à de certaines conditions, avec l'individu ou le groupe humain. Ce pouvoir, impénétrable et par conséquent mystérieux, est aisément majoré par l'imagination, jusqu'à donner prise au sentiment religieux. On voit assez qu'en ce cas le *processus* animiste n'est qu'une contrefaçon, ou mieux une application simpliste et erronée du discours naturel, et spontané, qui conduit l'esprit humain de l'effet à sa cause, et des causes secondes à la Cause première.

Chez un grand nombre de peuples, la crainte mêlée de respect qui est le commencement de l'adoration a pu s'attacher ainsi aux grandes forces naturelles, célestes ou météoriques : le ciel, le soleil et la lune, les étoiles et les planètes, l'orage et la foudre, la pluie et le feu. Le culte s'oriente sans peine vers ces hautes, très redoutables ou très bien-faisantes puissances, — régulières et régulatrices, ou soudaines et perturbatrices. Mais il n'est pas tou-

jours facile de distinguer dans quelle mesure l'essor religieux s'arrête à l'objet, au phénomène matériel, ou l'outrepasse et va chercher, derrière ces réalités sensibles, le Pouvoir supérieur, capable d'entendre, de punir ou d'exaucer, qui les double et les anime¹. On remarque seulement que l'homme tend partout à localiser, à rapprocher de lui ces forces souveraines. Elles sont alors censées résider, se plaire ou se manifester spécialement dans une classe déterminée d'objets naturels ou artificiels.

De là, dans les religions naturistes, le culte des pierres et des lieux sacrés (les « hauts lieux », si souvent maudits par les Prophètes bibliques). Puis des espèces végétales ou animales participent, en certain cas, à la vénération religieuse. L'ensemble considérable, et très répandu, des croyances et des pratiques relatives aux plantes ou aux arbres sacrés (dendrolatrie, mythes de la végétation) n'est pas, sans doute explicable par une seule et même application de l'animisme naturiste. Tantôt un bois entier, ou un arbre en particulier devient vénérable, et objet d'un culte rudimentaire, à cause qu'il fait partie intégrante d'un lieu saint, et recueille, « précipite » en lui, pour ainsi dire, la force mystérieuse diffuse en ce lieu. Tantôt le cycle ordonné de la végétation annuelle (le grain de blé qui meurt pour renaître) est pris pour symbole des puissances dominatrices et tutélaires qui président aux changements des saisons, ou aux destinées de l'homme. L'importance et l'utilité de certaines plantes ont sûrement contribué à rendre les images, les croyances,

1. Voir E. R. HULL, *Studies in Idolatry*, Bombay, « Examiner » Reprints.

et les rites qui s'y rattachent, particulièrement chers et sacrés.

La vénération dont on entoure certaines espèces animales, sans être à beaucoup près un fait religieux aussi important, aussi caractéristique qu'on l'a prétendu, se retrouve pourtant un peu partout, et s'explique par des raisons analogues (de représentation, de symbolisme, d'utilité). Une des formes de ce culte a fait naguère une trop brillante fortune sous le nom (emprunté aux Indiens Peaux-Rouges de l'Amérique septentrionale) de *totémisme*. C'est une institution fort complexe, et loin d'être exclusivement religieuse. Voici la description qu'en donne un des auteurs qui l'ont le plus consciencieusement étudiée : « 1° le totémisme est caractérisé par la croyance en un lien de parenté, qui lierait un groupe humain d'apparentés (clan) d'une part, et, de l'autre, une espèce animale et végétale, ou une classe d'objets ; 2° cette croyance s'exprime dans la vie religieuse par des rites positifs (cérémonie d'agrégation au groupe totémique anthropo-animal, anthropo-végétal, etc.) et des rites négatifs (interdiction) ; 3° et au point de vue social, par une réglementation matrimoniale déterminée (exogamie limitée) ; 4° le groupe totémique porte le nom de son totem¹. » [*Ours, Castors, Corbeaux, etc.*]

D'autres fois, une classe d'hommes : les ancêtres de la tribu ou du clan, les morts illustres, les chefs, rois et prêtres, est censée dépositaire des forces supérieures, et devient objet de culte. Cette élévation peut s'opérer par voie d'apothéose, un héros ou

1. ARNOLD VAN GENNEP, *Totémisme et méthode comparative*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1909, I, p. 55, 56.

un bienfaiteur insigne étant élevé au rang des dieux. Ce procédé (du nom d'un philosophe hellène du III^e siècle avant le Christ) porte le nom d'*évhémérisme*. Le plus souvent, la vénération s'attache à l'homme considéré comme le médiateur, ou le participant temporaire, des pouvoirs divins. Ou encore un roi bénéficie d'une hérédité réputée divine. Ainsi Alexandre en Égypte¹.

Subsidiairement enfin, le rêve, l'image, les visions, les hallucinations et troubles de la conscience psychologique, tout en contribuant sûrement à faire naître et à maintenir l'état d'esprit animiste, amenèrent à concevoir des êtres intermédiaires : génies, esprits et démons ; « doubles » et âmes désincarnées ; lutins et fées. Parmi ces êtres, les plus inconsistants, les plus ambigus, fées et follets, monstres composites ou bêtes anthropomorphes, ressortissent à une science spéciale, le *folk-lore*, qui avoisine le domaine des sciences religieuses plutôt qu'elle n'en fait partie. Il n'en est pas de même des *esprits* : les croyances fort répandues qui leur attribuent un pouvoir surhumain, de malfaisance ou d'aide, donnent lieu à des actes, d'abord superstitieux, infra-religieux, mais qui tendent, à mesure que l'objet qu'ils visent grandit, à devenir un culte véritable.

Toutes ces manifestations du divin : astres et météores, lieux, arbres, animaux et personnes sacrés, esprits ou génies, non seulement possèdent, mais peuvent communiquer aux objets matériels mis en connexion avec eux, quelque chose du Pouvoir

1. G. MASPERO, *Comment Alexandre devint dieu en Égypte*, Paris, 1897 ; et C. LATTEY, *Ancient King-Worship*, London, 1909.

suprême qui est censé résider en eux. Des objets, souvent artificiels, bénéficient de la sorte, à des degrés divers, de la crainte religieuse inspirée par les originaux, et en viennent quelquefois à l'imposer. On donne à ces représentations le nom générique d'*idoles*, en réservant le mot de *fétiche* (de *factitius*, façonné) aux images plus grossières, brutes, moins travaillées.

Dans presque toutes les religions historiques (avec des différences, parfois radicales, que la suite de ce *Manuel* mettra en bonne lumière), des notions plus épurées, généralement spirituelles, sans supplanter complètement les croyances naturistes, s'y superposent ou se fondent avec elles. Cet amalgame donne lieu à des systèmes complexes de mythes, de cosmogonies, de généalogies, de hiérarchies, en rapport avec les Êtres participant, dans une certaine mesure, aux attributs souverains. L'on a ainsi l'histoire céleste du monde divin, et aussi son histoire terrestre. Des récits traditionnels, transmis de vive voix ou par écrit, racontent les interventions (démurgique, législative, salutaire, voire anecdotique et scandaleuse) des Puissances d'En-Haut. Laissant même de côté ici les groupes privilégiés de l'Israël ancien et de « l'Israël de Dieu » — héritiers des promesses, fils de lumière, enfants de Dieu — l'on peut dire qu'il n'est presque pas de race ou de peuplade qui ne s'élève par éclairs à une connaissance assez haute de la Divinité. L'on voit percer, à travers les nuées de lourdes et incohérentes erreurs, des traits d'une lumière plus pure. C'est alors, en dépit de l'indignité de certains symboles, ou de la gaucherie des expressions, le Père de tous, le Juge

incorrupible et toujours présent, le Tout-Puissant et le Tout-Bon qu'on invoque. C'est le Dieu unique et suprême, vivant et voyant, que vise obscurément l'élan religieux de sa créature¹.

Quel que soit l'objet du culte, — du Seul digne au plus indigne, — il se forme toujours autour de lui un réseau de défenses, de précautions, d'interdictions (appelées, d'un mot canaque souvent usité, *tabous*), et de rites divers, par lesquels se manifestent le respect et la crainte des adorateurs. Conventiennelles en leur détail, et différant par là même, ces manifestations extérieures tendent néanmoins naturellement, en suite des aspirations et des facultés — partout les mêmes — de l'humanité, en suite de la similitude du but visé, à revêtir des formes analogues. La vénération, la propitiation, l'action de grâces, la prière de demande s'expriment par des gestes semblables, des invocations d'une lettre fort peu différente, des cérémonies apparemment sœurs. Pour approcher de son Dieu, dès qu'il en perçoit un peu la majesté et les justes exigences, l'homme sent le besoin de se purifier, de se recueillir, de se renoncer. Ces sentiments se traduiront par des institutions, des pratiques ascétiques, des soins minutieux apportés aux rites, des observances de temps et de lieux, des désignations de personnes, qu'il faut s'attendre à trouver partout semblables. Les imitations, transmissions, infiltrations et migrations des symboles et des cérémonies travaillent également dans le même sens.

1. Cf. *Act. Apost.*, XVII, 23 sqq. Voir ANDREW LANG, *The Making of Religion*², Londres, 1900; W. SCHMIDT, *L'Origine de l'idée de Dieu*, dans *Anthropos*, années 1908-1911.

Il n'y a pas d'instrument plus efficace d'unification religieuse que le *sacrifice*. Prière pour ainsi dire objectivée, offrande coûteuse, non seulement dédiée à la Divinité, mais soustraite (au moins partiellement) à l'usage humain, et détruite, ou dénaturée, dans le but de reconnaître le haut domaine de l'Être Premier, le sacrifice se trouve dans toutes les religions, et toujours à leur centre. Applicable à tous les besoins de l'adorateur, à toutes les aspirations de l'homme vers l'infini : — à l'hommage désintéressé, à la prière de demande, à l'action de grâces, à la propitiation des fautes de toute sorte, à l'union intime avec Dieu — voire, et subsidiairement, au désir de connaître l'avenir ou les choses lointaines — le sacrifice n'est jamais laissé à la discrétion arbitraire du croyant. Acte éminemment social, il a ses formes concertées et solennelles. Il exige des préparations minutieuses : séparation, continence, jeûne, purification; et implique des rites : proposition, déclaration, chants, immolation, consommation, qu'il n'est ni prudent d'omettre, ni permis de modifier. Rien n'est abandonné à l'improvisation; et sur aucun point sans doute l'histoire de l'humanité ne donne tort, d'une façon plus éclatante, à l'individualisme en matière religieuse.

Au plus bas enfin des conceptions apparentées à la religion se présente un groupe de croyances et de pratiques très répandues, qui portent le nom de *magiques*. Partant de l'idée que certaines forces considérables, redoutables ou utiles, mais susceptibles d'être surprises ou contraintes, résident en tels objets ou telles personnes déterminées, le magi-

cien se donne pour tâche de capter ces forces, de les mettre en branle, ou de les conjurer par des incantations, des opérations, des adjurations qui, si elles sont posées selon les règles, obtiendront sûrement leur effet. Appuyée sur ses prétendus principes d'*imitation* (le semblable influence le semblable), ou de *sympathie* (la partie influence le tout), la magie est tout formalisme, tout intérêt. Science manquée, contrefaçon ou corruption de la religion véritable, elle traite son objet sans respect et sans amour. Le magicien considère cet objet comme le réceptacle d'une force imposante, nullement comme bon, suprême et divin; — comme un produit difficile à manier, ou comme un animal puissant que la ruse peut asservir, nullement comme un Maître souverain qu'il faut invoquer, écouter, croire et fléchir. Les sentiments entretenus par la magie sont donc essentiellement différents en principe (et quoi qu'il en soit des corruptions produites par la perversion des notions) du vrai sentiment religieux.

Toutes les formes religieuses que nous venons d'inventorier sommairement se retrouvent, à des degrés divers, chez tous les peuples connus. *Prise d'ensemble, l'humanité est religieuse.* « Qu'il n'y eut jamais une époque dans l'histoire de l'homme où il vécut sans religion, c'est là une affirmation que quelques écrivains ont essayé de démontrer fausse, en produisant des tribus sauvages étrangères (assurait-on) à toute idée religieuse. Nous n'avons pas l'intention de discuter ce point, parce que — tout anthropologiste le sait — il est à présent enseveli dans les limbes des controverses mortes. Des écrivains abordant le

sujet de points de vue aussi différents que ceux adoptés par le professeur Tylor, Max Müller, Ratzel, de Quatrefages, Waitz, Gerland, Peschel, sont tous d'accord pour affirmer qu'il n'y a pas de race humaine, si misérable soit-elle, dépourvue de toute idée religieuse ¹. »

Quant à l'état numérique du monde religieux actuel, il n'est pas aisé à dresser dans le détail. Reprenant et revisant avec le plus grand soin les nombres donnés par les statisticiens von Jurascheck, Scobel, Fournier de Flaix, etc., H. Krose arrive au tableau suivant ² qui, dans ses grandes lignes, peut être tenu, à quelques millions d'unités près, pour exact. (J'arrondis les chiffres en supprimant les fractions de millions) :

Population totale du globe : environ 1.537 millions.

Chrétiens de toute dénomination : 549 millions, dont 265 millions seraient catholiques.

Juifs : 11 millions.

Mahométans : 202 millions.

Brahmo-Hindouistes : 210 millions.

Fidèles des anciens cultes de l'Inde : 12 millions.

Bouddhistes : 120 millions ³.

Tenants du Confucianisme et du culte des ancêtres : 235 millions.

Taoïstes : 32 millions.

Shintoïstes : 17 millions.

Païens fétichistes ou idolâtres : 145 millions.

Non-identifiés religieusement : 3 millions.

1. F. BYRON JEVONS, *An Introduction to the History of Religions*, London, 1896, p. 7.

2. H. KROSE, *Die wichtigsten Religionsbekenntnisse zur Zeit der Jahrhundertwende*, Freiburg im Breisgau, 1903.

3. L'énorme chiffre attribué souvent aux tenants du Bouddhisme provient de ce qu'on fait rentrer dans le Bouddhisme tous les habitants de la Chine et du Japon, sur lesquels la mentalité bouddhique a sans doute agi, mais dont la grande majorité ne professe nullement le Bouddhisme comme croyance principale.

Il résulte de ces chiffres que la moitié de l'humanité professe une religion monothéiste, et plus du tiers la religion chrétienne.

III. — Religion naturelle et Religion révélée.

Les relations de l'homme individuel et social avec la Divinité rentrent dans la religion *naturelle*, ou la *révélée*, selon qu'elles sont conçues comme résultant de la nature même des choses, ou comme la suite d'une initiative, d'une intervention immédiate de Dieu. En fait, comme J. H. Newman le remarquait déjà¹, le second élément domine de beaucoup dans toutes les religions historiques.

Il faut noter cependant que toutes présentent, juxtaposés, indissolublement unis, des éléments se rattachant soit à la religion naturelle, soit à une révélation divine (réelle, ou crue telle).

Dans *l'ordre de moralité*, l'on trouve chez tous les peuples, — à côté des préceptes de la morale naturelle, et des devoirs primordiaux mis sous la sauvegarde, et soumis à la vindicte de la Divinité, — d'autres préceptes, d'autres devoirs, surajoutés par la volonté expresse de Dieu (ou des dieux). Certains actes sont considérés comme défendus, parce que mauvais en eux-mêmes (par exemple l'adultère, le meurtre, le vol); et d'autres comme mauvais, parce que positivement défendus (par exemple toucher aux

1. J. H. NEWMAN, *Grammar of Assent*, part I, ch. iv, n. 3; ed. Longmans, 1903, p. 96. Dans le même sens, A. FIRMIN (A. LOISY), *Revue du Clergé français*, 1^{er} janvier 1900, p. 255; P. WERNLE, *Einführung in das th. Studium*, Tübingen, 1908, p. 44, 45.

objets sacrés, brûler de la cire d'abeille, manger des fèves, etc.).

Il en est de même *dans l'ordre du culte et de la dépendance reconnue* : la prière de louange et d'adoration, de demande et d'action de grâces, les sacrifices, les offrandes, plus ou moins complètes et coûteuses, d'objets divers dont la destruction ou la consécration sont destinées à reconnaître le souverain domaine de Dieu, ou à se mettre en relations intimes avec Lui, — sont conçus parfois comme dus et résultant de l'ordre nécessaire des choses, mais plus souvent comme directement institués, imposés, demandés par Dieu (ou les dieux).

Dans *l'ordre des croyances*, on pourrait rapporter à la religion naturelle celles qui attribuent à la Divinité l'origine et le gouvernement du monde, la Providence dans ses rapports généraux avec l'humanité. A la religion révélée appartiendraient les croyances qui ont trait à la nature intime, à la généalogie, aux interventions divines (alliances, théophanies, mystères), et celles qui touchent certaines économies ou conditions du salut (rédemption, expiation).

La notion du sacré : lieux, temps, choses et personnes sacrées, fait abstraction de la distinction ci-dessus indiquée. D'ailleurs, bien que cette distinction soit établie sur des faits, et utile pour ordonner les notions religieuses, elle n'est familière (encore dans une certaine mesure) qu'aux peuples habitués à la réflexion philosophique. Chez presque tous les autres, ces éléments de religion naturelle et révélée sont inextricablement emmêlés, avec prédominance des éléments révélés (ou censés tels).

C'est à ces derniers que se rattache exclusivement une série fort importante de conceptions religieuses. Que Dieu ait contracté alliance avec un homme ou un groupe d'hommes, qu'il ait par eux manifesté ses volontés, rappelé avec une nouvelle insistance certains traits de la loi naturelle, ou ajouté à ces prescriptions des prescriptions supplémentaires, à l'attente des destinées normales l'espoir de destinées plus hautes, — qu'il ait, dans ce but, pourvu ces privilégiés de moyens de perfection plus efficaces, — c'est ce qu'enseigne toute religion qui se présente comme révélée. Or ces doctrines emportent nécessairement comme corollaires : des croyances positives, touchant le commerce entre Dieu et les hommes ; des signes pour accréditer les envoyés divins (prophétisme, miracles, vertus surhumaines) ; des traditions, soit orales, soit consignées dans des livres sacrés, couverts par l'autorité du Révéléateur, et destinés à garder le souvenir des grandes miséricordes ; des secours extraordinaires (lumières, grâces, inspiration) pour atteindre une fin supérieure ; des institutions enfin, pourvues de moyens appropriés d'initiation, d'agrégation, de gouvernement (peuple de Dieu, communauté, églises ; symboles et hiérarchies ; sacrements et sacerdoce).

Familières au lecteur, en pays chrétien, ces notions ont moins besoin d'être expliquées que rappelées. Jointes à celles que nous avons passées en revue au paragraphe précédent, elles constituent le domaine que s'est donné pour tâche d'explorer la science, relativement récente, qui s'appelle *la science ou l'histoire comparée des religions* ¹.

1. Ces noms, généralement usités, ne laissent pas d'être assez équi-

IV. — L'Histoire comparée des religions.

Pendant de longs siècles en effet, l'étude des religions distinctes du Christianisme (et de la religion du peuple d'Israël) a été considérée soit comme un objet de curiosité, dont rendaient compte les lettres et rapports des missionnaires ou explorateurs, soit comme une annexe des sciences philologiques : — ainsi on étudiait la mythologie pour mieux comprendre les auteurs anciens, grecs et romains. Quand une partie du monde chrétien entra en contact intime et prolongé avec des peuples professant ces religions, il se produisit aussi un mouvement de curiosité à leur égard, soutenu par la pensée apologétique ou apostolique. Ainsi les chrétientés d'Espagne et d'Orient étudièrent la religion mahométane, l'Europe médiévale le judaïsme. Mais tous ces travaux, quelquefois considérables, étaient fragmentaires, et subordonnés à des buts différents de l'étude même des religions non-chrétiennes.

Vers la fin du XVIII^e siècle, le polygraphe français Dupuis compila un énorme recueil où il comparait toutes les religions alors connues, pour en rapporter

voques. M. GOBLET D'ALVIELLA proposait, au Congrès d'Histoire des religions d'Oxford, une division tripartite, fondée sur le rapport des deux éléments, l'historique et le philosophique, dans la nouvelle science. L'on aurait l'*hiérogaphie* (maximum d'histoire et d'observation, minimum d'interprétation), l'*hiérosophie* (maximum de spéculation, minimum de faits). et, entre elles, l'*hiérologie*, simple classification des faits. Je doute que cette terminologie complexe devienne jamais classique. Voir *Transactions of the third intern. Congress for the history of religions*, Oxford, 1908, II, p. 365-380.

l'origine commune au culte des astres ¹. Au xix^e siècle, le renouveau des études classiques d'une part, et, d'autre part, l'adoption d'une méthode critique plus sévère (contrôle, comparaison de faits, publications de textes et monuments anciens) préparèrent des éléments à une science nouvelle, autonome, que favorisèrent également la philosophie sentimentaliste et l'idée de devenir (appelée plus tard *évolution*). Bien des esprits en vinrent effectivement à considérer toutes les religions comme les formes progressives d'un sentiment religieux unique, que ces formes incarnaient à leur heure, selon les besoins et le degré de culture des divers peuples.

De leur côté, les catholiques traditionalistes, Bonald, Lamennais, Bonnetty, etc., pour des raisons fort différentes, recherchaient avidement chez tous les peuples, dans tous les temps, les traces de la Révélation primitive.

Ces mouvements d'idées, aidés par les progrès immenses opérés dans la connaissance des peuples anciens, ou lointains — collections, musées, recherche et publication de textes, déchiffrement de langues, missions scientifiques, etc. — amenèrent la constitution de la science nouvelle qui se donna pour *but unique l'étude comparée des diverses religions*.

Deux hommes surtout contribuèrent à donner

1. F. DUPUIS, *De l'Origine de tous les cultes*, 3 vol. in-4° et Atlas, Paris, 1795. Voici que, par un singulier retour de fortune, l'astrologie est de nouveau proposée comme la forme originelle de toute religion par l'école panbabyloniste allemande : H. Winckler, A. Jeremias, etc. C'est aussi à cette théorie que semble — le totémisme qu'il a longtemps et passionnément défendu lui paraissant désormais comme l'Orphisme, un « dada, et encore un dada fatigué » — se rattacher M. Salomon Reinach. Voir *Transactions of the... Congress of Oxford*, II, p. 118.

droit de cité à la discipline nouvelle. En Hollande, le pasteur *remonstrant* (Arminien) Cornelis P. Tiele, après avoir publié des études importantes sur la religion mazdéenne (1864), et les religions comparées d'Égypte et de Mésopotamie (1869), donna enfin, sous le titre d'*Histoire des religions jusqu'à l'avènement des religions universalistes*, ce qui fut, en fait, le premier manuel d'histoire comparée des religions (1876). Ce court manuel fut traduit dans les langues principales ¹. Et quand la loi du 1^{er} octobre 1877, motivée par l'anarchie doctrinale du Protestantisme, transforma les chaires de théologie dogmatique des quatre universités néerlandaises en chaires d'histoire des religions, Tiele fut le premier titulaire de celle de Leyde.

En Angleterre, le terrain était mieux préparé encore à l'essor de la jeune science : l'immensité de l'Empire Britannique, la richesse des collections réunies dans la métropole, la possession des Indes surtout, devaient provoquer tôt ou tard un mouvement en ce sens. L'initiative de ce mouvement, et sa direction, appartinrent durant quarante années à un savant allemand, Frédéric Max Müller. — Né à Dessau en 1823, élève de Bopp à Berlin, d'Eugène Burnouf à Paris, Max Müller fut appelé en Angleterre par Wilson qui le fit charger de mission aux Indes. Son édition du Rig-Veda (1846-1850) l'habilita comme indianiste, et il devint professeur de sanscrit à Oxford. A une science réelle, M. Müller joignait des dons éminents d'écrivain, d'organisa-

1. En français par M. Maurice Vernes, en allemand par M. Gehrich, etc.

teur, d'initiateur. Ses *Essais* ingénieux et brillants, réunis en quatre séries sous le nom de *Chips from a german workshop* (copeaux d'un atelier allemand), conquièrent l'opinion, non seulement en Angleterre, mais sur le Continent. Cependant le plus grand service rendu à la science des religions par Max Müller fut la collection dont il assuma la direction, et qui publia, en cinquante volumes, la traduction anglaise, munie de copieuses et savantes introductions, des livres sacrés de l'Orient, *Sacred Books of the East* (Oxford, 1878-1905).

Le mouvement lancé par Max Müller gagna peu à peu dans le Royaume-Uni. En 1876, les *trustees* du *Hibbert Fund*, destiné à entretenir des écoliers pauvres durant leurs études de théologie, décidèrent de séculariser les sommes ainsi mises à leur disposition. Une partie fut employée à faire donner des *Lectures* sur l'histoire des religions. Elles furent inaugurées par Max Müller en 1878. Vers le même temps, un Écossais, M. Gifford, fondait par testament quatre chaires d'histoire des religions dans les universités de son pays.

En France, la science nouvelle pénétra plus lentement : les admirables travaux de Burnouf sur les religions de l'Inde, de Rémusat et Stanislas Julien sur celles de la Chine, lui préparaient sans doute les voies ; mais on songeait peu à une histoire *comparée* des religions. En 1876 cependant, M. E. Guimet, riche négociant de Lyon, réunit, au cours d'un voyage en Extrême-Orient, une magnifique collection de documents et d'objets touchant à la religion. Cette collection, très vite enrichie par des dons privés, fut réunie dans un musée spécial, doté par l'État. Des

conférences, des publications de textes, une revue importante (qui est restée une des principales en cette matière) complétèrent un ensemble considérable. Enfin, en 1879, la sécularisation des Facultés de Théologie catholique fut votée sur l'initiative de Paul Bert, et à leur place, dans un esprit nettement anti-catholique, fut établie, dans l'École pratique des Hautes Etudes de la Sorbonne, une section de « Sciences religieuses ». Cette section ne comporte pas actuellement moins de quinze chaires, sans compter celles qu'on a fondées, tout récemment, dans certaines universités, pour l'enseignement *comparé* des religions.

En Allemagne, la fondation de chaires spéciales se fit attendre plus longtemps, comme aussi l'apparition de livres d'initiation sur la matière : le *Manuel* de langue allemande le plus connu, celui de Chantepie de la Saussaye, ne comptait, dans ses premières éditions, sur près de dix collaborateurs, que deux Allemands ¹. Mais combien la science des religions, dans toutes ses parties et tous ses états, doit-elle à des savants tels que Th. Noeldeke et I. Goldziher; F. von Richthofen et J. H. Plath; H. Brugsch et A. Erman; H. Oldenberg et G. Bühler; Preller et W. Roscher; E. Rohde et G. Wissowa; — je ne cite que quelques noms illustres!

Dans les autres pays de l'Europe, des chaires d'histoire des religions se fondent à partir de 1884 :

1. Parmi les autres manuels usités en Allemagne, la plupart sont l'œuvre de savants non-allemands, C. P. Tiele, C. von Orelli, N. Söderblom. La 3^e édition du *Manuel* de CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE compte plus de collaborateurs allemands; et le principal de ses rédacteurs, le Prof. Edv. Lehmann, vient d'être appelé de Copenhague à Berlin.

à Bruxelles, avec Goblet d'Alviella, puis à Rome, en 1886, avec B. Labanca, etc.

Les catholiques, s'ils n'ont pas toujours, faute de ressources et d'hommes, donné à la science nouvelle (brandie contre eux, à mainte reprise, comme une arme redoutable) l'attention, et surtout les longs efforts qu'elle mérite, ne sont pas cependant restés inactifs. Ne parlons pas des compilations, méritoires à certains égards, mais fruit d'une méthode incertaine, qu'on trouve dans les auteurs traditionalistes. Les *Études philosophiques* d'Auguste Nicolas en restent le spécimen le moins désavantageux, — et Newman ne dédaignait pas, même sous ce rapport, un ouvrage d'ailleurs excellent. En 1880, l'initiative intelligente de l'abbé de Broglie ouvrait, à l'Institut catholique de Paris, un cours régulier d'histoire des religions, qui prévenait de quelques mois l'inauguration (par Albert Réville) de la première chaire officielle. Une *Revue des Religions* — malheureusement éphémère — se fondait peu après. Des circonstances défavorables, parmi lesquelles il faut mettre, au premier rang, la mort de l'abbé de Broglie, ralentirent un mouvement si bien commencé. Autant et plus que les ressources, les maîtres faisaient défaut, et les exigences de la formation philologique et historique ne permettaient qu'à de rares savants d'affronter ces matières difficiles et abstruses. Presque tous ces savants — et qui saurait les en blâmer? — préféraient d'ailleurs approfondir leurs études spéciales, laissant à des érudits de fraîche date les jeux, assez stériles, de l'histoire comparée des religions.

L'imminence du danger, l'expansion aussi du haut enseignement catholique, amenèrent récemment, en

Angleterre, en Italie et en France, une réaction, déjà commencée en Allemagne par les travaux de W. Schneider, Paul Schanz, et surtout des érudits groupés autour de Edm. Hardy, H. Grimme, K. Dvorak, etc.

Des cours nouveaux sont ouverts; des chaires, établies. Des collections, de moyenne ou haute vulgarisation — les *C. T. S. Lectures on the History of Religions* à Londres; les séries *Science et Religion* (Bloud, éditeur), *Bibliothèque d'Histoire des religions* (Lethielleux, éditeur), *Études sur l'Histoire des religions*¹ (G. Beauchesne, éditeur), à Paris — offrent aux apologistes et aux chercheurs des travaux diversement importants, la plupart honorables, quelques-uns remarquables. Sans parler des revues catholiques qui traitent *ex professo* certaines parties, d'un intérêt essentiel, de l'histoire des religions, la *Revue Biblique*, par exemple, ou la *Biblische Zeitschrift*, des recueils plus récents s'ouvrent largement à la science nouvelle. Citons, après l'*Anthropos* (1905), la *Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques* (1907), les *Recherches de Science religieuse* (1910). Le *Museon* de Louvain continue les traditions déjà anciennes des Ch. de Harlez et des Colinet. Dès 1891, le *Congrès scientifique international des Catholiques*, réuni à Paris sur l'initiative de M^{gr} d'Hulst, consacrait une de ses sections à l'histoire des religions.

Il fut suivi dans cette voie par d'autres congrès,

1. Ces *Études* ont le grand avantage d'avoir été professées d'abord par les spécialistes appelés à occuper la nouvelle chaire d'histoire des religions, fondée à l'Institut catholique de Paris. C'est dire que ces recueils se rapprochent beaucoup, comme genre et comme intérêt, des *Hibbert Lectures* anglaises.

délibérément neutres, ouverts à toutes les croyances et à tous les cultes, dont il faut à présent parler. Dans les premiers de ces congrès, le côté religieux domina : des expositions d'un caractère apologétique furent faites par les tenants des diverses religions, avec ce résultat que les avocats des religions non-chrétiennes prirent le plus souvent le christianisme comme le type idéal duquel ils prétendaient rapprocher leur religion. Le premier, le plus célèbre congrès de ce genre fut celui de Chicago, en 1893. Les organisateurs en publièrent le compte rendu détaillé sous ce titre un peu ambitieux : *The World's Parliament of Religions*. Depuis, des congrès d'un caractère purement scientifique (du moins en principe) se sont réunis, se succédant à des intervalles de quatre ans : le premier a été tenu à Paris en 1900, le second à Bâle en 1904, le troisième à Oxford en 1908. On peut mesurer le développement donné à la science des religions par ce fait qu'il n'a pas fallu créer moins de neuf sections différentes pour donner place à tous les travaux présentés au congrès d'Oxford.

Ce congrès a permis également de se rendre compte de l'état réel, actuel, de la science des religions. On pourrait la comparer à cette réunion d'édifices disparates qu'on trouve fréquemment, dans les pays à demi civilisés, entourés par un mur d'enceinte commun assurant à l'ensemble une sorte d'unité artificielle, et toute matérielle. Certains de ces édifices sont autonomes : les grandes lignes architecturales de leur plan sont fixées, et les murs s'élèvent sur des assises fermes ; à côté, voici des chantiers encombrés de matériaux bruts ou mal dégrossis :

des architectes de hasard bâtissent avec tout cela des monuments bizarres, éphémères, qui se lézardent ou s'écroulent avant même d'être achevés. Surtout, aucun plan d'ensemble : rien — sinon une orientation commune de toutes les constructions, et la similitude lointaine des matériaux — qui réduise à l'unité cette immense agglomération. Ainsi, parmi les neuf sections qui se divisaient le travail, au congrès d'Oxford, quelques-unes (celle des religions de l'Inde, des religions de l'antiquité classique) avaient affaire à des documents nombreux, bien interprétés, classés, ainsi qu'à des savants outillés, d'accord sur beaucoup de points déjà; — mais les autres (celle des religions des non-civilisés, surtout celle de méthodologie générale) se trouvaient en face d'hypothèses fragiles, de systèmes improvisés, de documents contestés, de définitions divergentes. Tellement qu'on n'a pu même se mettre d'accord sur le nom à donner à la nouvelle science, s'il fallait parler d'*hiérologie* ou d'*hiérogaphie*, si l'on devait faire de « l'histoire », ou de « l'histoire comparée », des religions ¹!

V. — Causes des incertitudes et des divergences dans l'étude des religions.

On ne saurait d'ailleurs s'étonner de cette anarchie relative. En ce qui touche aux documents, aux constatations de faits, aux relations, qui servent de base à la science des religions, il faut remarquer qu'au-

1. Voir là-dessus les articles de M. FRÉDÉRIC BOUVIER, *La Science comparée des religions, comment elle se fait et se défait*, dans les *Études*, 20 novembre-5 décembre 1903.

cune autre matière n'offre tant de prise à l'à peu près, à l'hypothèse, à l'arbitraire. Il s'agit en effet de connaître les pensées dernières, les sentiments les plus intimes d'hommes le plus souvent séparés de nous par des milliers de milles dans l'espace, par des siècles dans le temps, par des habitudes d'esprit et des coutumes héréditaires dans la façon d'envisager les choses ! Les documents sont rares ici, surabondants ailleurs, mais souvent écrits dans une langue difficile pour nous, faisant allusion à un état mental et social disparu, supposant un commentaire pratique ou liturgique sans lequel le document perd sa signification précise. Les dates sont flottantes, les indications clairsemées, les lacunes immenses. S'il en est ainsi pour les peuples possédant une littérature religieuse, même considérable, que dire des non-civilisés ? L'expérience montre qu'on leur fait dire à peu près ce qu'on veut : très jaloux de ne pas livrer leurs secrets, défiants des voyageurs qui les interrogent, incapables le plus souvent d'expliquer correctement des rites, des initiations, des coutumes sur lesquels ils n'ont jamais réfléchi, les sauvages trompent souvent par calcul, presque toujours par impuissance à s'exprimer¹.

Mais ce n'est là que la plus inévitable, et non la plus féconde source de malentendus, de divergences, entre historiens des religions. La différence dans la *méthode* dont ils se servent pour grouper, organiser, hiérarchiser, commenter les faits, les divise en clans ennemis. On oppose assez volontiers (on

1. On peut voir là-dessus les études, un peu poussées au noir, mais fort instructives, de M. L. LÉVY-BRÜHL, sur les *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910.

l'a fait notamment au congrès d'Oxford) la méthode dite strictement *historique* à la méthode de restitution hypothétique dite *comparative*¹. La première se borne à classer les faits, à interpréter de son mieux les documents, puis à dégager prudemment quelques conclusions générales (si le sujet s'y prête), — mais sans essayer de combler les lacunes, de construire des tableaux d'ensemble, de compléter par l'analogie, ou même la fantaisie, les descriptions fragmentaires, l'idée lointaine que nous avons des religions anciennes. La seconde de ces méthodes, la plus séduisante à coup sûr, malheureusement aussi la plus employée, consiste à rapprocher, pour les éclairer l'un par l'autre, des usages religieux, des récits, des rites empruntés à tous les temps, à tous les peuples, à toutes les civilisations. L'on ne saurait condamner en bloc cette façon d'agir qui peut, employée avec discernement, donner des résultats notables et intéressants, — sinon certains. Mais les virtuoses de l'histoire comparée des religions ne l'entendent pas ainsi ! Ils concluent avec audace d'un rapprochement à une identité, d'une ressemblance lointaine à une dépendance historique. Sans tenir compte des dissemblances, des divergences profondes, qui existent souvent dans la lettre, presque toujours dans l'esprit ; découpant arbitrairement dans un ensemble considérable, qui leur donne une valeur propre et originale, quelques traits qu'il est facile, à l'état isolé, de rapprocher d'autres traits analogues, ces savants composent une série de cadres dans lesquels les faits doivent, bon gré mal gré,

1. Voir plus haut ce qu'on a dit de ces méthodes appliquées à la définition même de la religion.

se ranger. Ceux qui résistent sont laissés pour compte, ou exténués, contestés, réduits à l'état de quantité négligeable ¹.

L'on obtient ainsi des restitutions grandioses, mais purement hypothétiques, et, naturellement, inconciliables. Suivant l'élément dominateur choisi pour forme religieuse fondamentale par chaque auteur, on a une construction nouvelle, et différente de toutes celles qui l'ont précédée. Pendant plusieurs années, l'*animisme* a été la clef qui devait ouvrir toutes les serrures, le mot qui devait résoudre toutes les énigmes. Et le système, édifié surtout par E. B. Tylor, qui met la notion d'âme, d'esprit, de *double*, à la base de toute religion, a encore, et retrouve de plus en plus, des partisans. Ensuite, les études de J. G. Frazer, celles de Spencer et Gillen sur les peuplades Australiennes, les premiers travaux d'Andrew Lang, firent triompher *la magie et le totémisme*. Une réaction, qui s'est fait jour tout récemment dans le congrès d'Oxford, se dessinait depuis quelque temps déjà, en partie sous l'influence d'Andrew Lang, amené par une étude plus objective à des conclusions bien différentes. Mais l'esprit de système est insaisissable : acceptant maintenant pour *leaders* les plus aventureux des Assyriologues allemands, il trouve, dans *le culte des astres*, l'origine de toute religion. Hugo Winckler, Paul Jensen, Stücken deviennent,

1. Un des exemples les plus notables de ces aberrations est fourni par l'assyriologue P. JENSEN dans son énorme travail : *Das Gilgamesch Epos in der Weltliteratur*, I, Strasbourg, 1906. Mais cet exemple est malheureusement loin d'être le seul, et l'on en pourrait citer d'autres jusque dans des ouvrages aussi solidement érudits que *la Griechische Mythologie* de M. O. GRUPPE ; voir par exemple le rapprochement fantastique de Istar-Astarté avec Marie, vol. II, p. 1613, note 2.

auprès de certains érudits, les auteurs à la mode.

Il est extrêmement notable que ces constructions arbitraires, qui s'écroulent par leur propre faiblesse, sous la pression des faits, — véritable « architecture de châteaux de cartes¹ », — empruntent chacune son idée directrice et son motif dominant aux études particulières des savants ingénieux qui les bâtissent. Le trait qui frappe, ou flatte davantage ces érudits, dans le coin du monde religieux qu'ils ont inventorié, devient pour eux la lumière qui éclaire toute la vie religieuse de l'humanité, la norme qui en mesure la portée, le *punctum saliens* qui se trouve aux origines de cette vie.

Car c'est à cette question des origines et, par elle, à celle de la valeur réelle et profonde de la religion que s'intéressent, au vrai, les historiens, les ethnographes, les archéologues, les philosophes qui se livrent à l'étude comparée des religions. Rapprocher toutes les religions historiquement connues pour en faire sortir, par voie d'exclusion, tout ce que chacune d'elles a de particulier, de secondaire, d'adventice (lisez : de supérieur, de plus élevé, de plus parfait), et arriver ainsi au fonds primitif; isoler la pauvre émotion, à peine plus qu'animale, qui sera « la religion » — quel rêve! Mais pour essayer même de réaliser ce rêve, qui est celui de presque tous les tenants évolutionnistes de la méthode comparative, et dont nous avons montré, au début de cette introduction, l'inanité; pour commencer

1. Le mot est de M. S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, III, Paris, 1908, p. 88. Je l'applique surtout aux systèmes nommés en dernier lieu, car l'animisme appelle une discussion, et des distinctions, plus sérieuses.

le classement, la hiérarchie des éléments religieux, il faut déjà avoir pris parti. Tout effort en ce sens, toute organisation méthodique des données de fait fournies par les documents, *suppose, et est commandée par des options philosophiques et méthodologiques indispensables*. Dès lors qu'il cesse de colliger des faits bruts pour essayer de les grouper, de les critiquer, d'expliquer l'un par l'autre, et finalement de les interpréter, le savant est guidé, qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non, par ses idées de philosophie générale. « Car, pour anxieux que soit un homme d'arriver aux faits tout nus de l'histoire passée, il ne peut les comprendre qu'en les mettant en relation avec son propre esprit. Et son esprit n'est pas vide : c'est un esprit pourvu déjà de catégories personnelles, et d'un contenu propre, — disposé en conséquence à regarder les choses d'un certain biais. Il doit donc, de toute nécessité, lire ce caractère mental dans tous les faits qui lui sont soumis, les ramener à ses canons, se les approprier, se les assimiler, les tourner pour ainsi dire et les retourner jusqu'à ce qu'il puisse les voir dans la lumière de ses façons habituelles de penser¹. »

Cette constatation est capitale : nous touchons ici la cause profonde qui sépare en groupes irréductibles les historiens des religions. Nous comprenons comment il arrive que, placés en face des mêmes faits, — et d'autant plus que ces faits sont plus considérables, plus lointains, plus inexprimables, plus intimement liés à la destinée humaine, — des observateurs de bonne foi puissent différer sur l'inter-

1. J. R. ILLINGWORTH, *Reason and Revelation*, London, 1902, p. 96.

prétation à donner de ces faits. Une seule de ces interprétations évidemment est la bonne; mais si elle suppose des principes, des notions directrices considérés *a priori* comme erronés, comme dépassés, comme intenables, on s'avisera de toutes les explications, hormis celle-là.

On comprend également le danger que court la foi d'un croyant non averti dans la lecture des livres d'histoire comparée des religions. Si ces livres, comme il arrive, sont composés — je ne dis pas par un sectaire, mais par un rationaliste de bonne foi et de sens rassis — les faits religieux y seront présentés, groupés, interprétés, d'après les principes de l'auteur, et déposeront en faveur de ces principes.

Il importe donc extrêmement, avant d'aborder l'étude des religions, de réaliser ces différences fondamentales de principes et de méthode.

VI. — Principes et méthodes employés dans l'Histoire des religions.

Docile aux notions qu'il professe touchant Dieu, le monde, et leurs rapports, le savant rationaliste conséquent : 1° n'admet pas qu'il y ait eu, ou qu'il puisse y avoir de *révélation* au sens plein et réel du mot, c'est-à-dire de commerce immédiat entre un Dieu personnel, provident et transcendant ¹, et l'humanité. Tout au plus peut-il admettre qu'on appelle

1. Transcendant est employé ici pour caractériser la pureté de l'Être divin, et sa séparation essentielle d'avec tout autre être, non pour exclure la présence intime de Dieu dans tout ce qui existe. Il y a, dans ce dernier sens, une affirmation de l'immanence divine non seulement orthodoxe, mais imposée.

« révélation » les résultats de la force divine, immanente, diffuse dans le monde et l'humanité, qui mène tout ce qui existe vers un autre état, ou (mais cela même est une hypothèse que tous n'admettent point) vers un But dernier. 2° Comme tout ce que provoque cette force immanente, le progrès religieux, la « révélation » s'opère par voie d'*évolution* proprement dite, du moins au plus, de bas en haut, du simple au complexe, en partant de l'animalité primitive, et sensiblement dans le même sens (sauf des régressions possibles). 3° En conséquence, toutes les religions, toutes les formes prises par le sentiment religieux, dont l'objet est ou idéal, ou, du moins, inconnaissable, se suivent dans un ordre d'ascension croissante.

Conformément à ces principes, la méthode rationaliste consistera : 1° à restituer de proche en proche l'état primitif, à retrouver sous les apports successifs la forme première, originale, de l'émotion ou de l'attitude religieuse ; 2° à tracer la courbe, à décrire les vicissitudes de l'évolution des religions dans l'humanité. Divers procédés serviront à cette fin : on s'efforcera par exemple d'éliminer ce qu'il y a de particulier dans chaque religion ; le résidu commun fournira un point de départ à l'enquête ultérieure. Ou bien l'on remontera, par degrés, jusqu'au primitif, en étudiant ce qui s'en rapproche le plus : simples, enfants, sauvages, — animaux.

Sur ces procédés, l'on remarquera que le premier, injustifiable (on l'a vu plus haut) en bonne philosophie, a mené, en fait, les divers érudits manipulant les mêmes données aux résultats les plus différents. L'élément religieux fondamental est pour C. P. Tiele les esprits, pour J. G. Frazer la magie, pour

W. Robertson Smith le totem et l'alliance par le sang, pour Guyau et Durkheim l'instinct social, pour H. Hubert le sacré! Le second procédé n'est guère plus défendable : il s'en faut que le sauvage soit toujours un « primitif ». Il est plutôt, du point de vue de la civilisation, un « raté », quelquefois un dégénéré. Ses coutumes religieuses et sociales, loin d'être simples, sont d'habitude extrêmement compliquées; mais pour des raisons inhérentes soit à la race, soit aux circonstances, ce développement a été manqué¹.

Quant aux principes sur lesquels se fonde la méthode rationaliste, ils relèvent manifestement de la philosophie, non de l'histoire. Ce qu'il faut noter ici c'est que, une fois admis, ils inclinent nécessairement l'esprit à juger des faits, à les envisager d'un angle donné, à les « caporaliser », si l'on me permet ce terme. Ceux par exemple qui sembleraient contredire la loi d'évolution seront minimisés, « expliqués », à la limite supprimés. De même, l'on devra chercher une explication *purement* naturelle, et immanentiste, de la religion d'Israël et du christianisme.

Les catholiques ne peuvent prétendre, et ne prétendent pas plus que leurs adversaires, à envisager les faits bruts, indépendamment de toute idée préconçue, ou, si l'on veut, préformée. Les raisons indiquées plus haut, et amenant à conclure que les principes de philosophie générale influent *toujours* sur la présentation et l'interprétation des faits, valent pour tout homme raisonnable, et qui s'oc-

1. Là-dessus M. J. LAGRANGE, *Études sur les Religions Sémitiques*², Paris, 1905, p. 5 sqq.

cupe d'histoire. Il importe de le savoir pour n'avoir pas l'illusion de ceux qui estiment que l'avenir du christianisme se jouera sur le champ de bataille de l'histoire comparée des religions. Beaucoup des combats qui se livrent sur ce terrain, et, en réalité, les plus importants, sont d'avance décidés par des options prises ailleurs, dans la région, réputée sereine, des principes de la philosophie.

Ce que les catholiques ont le droit et le devoir de revendiquer, et d'établir, c'est d'abord l'excellence intrinsèque de leurs principes. C'est encore la liberté d'esprit qu'autorisent ces principes dans l'étude des religions. Ils n'ont pas à tenir compte des étroitesse d'un naturalisme exigeant, du manque d'élasticité des cadres évolutionnistes, des postulats d'un déterminisme vieilli¹.

Convaincus de l'existence d'un Dieu unique, Père et Providence de la race humaine, sachant positivement que ce Dieu peut entrer en relations directes avec ses créatures raisonnables, les catholiques ne nient pas *a priori* les faits allégués par les différentes religions qui se partagent l'humanité. Ils savent, par une tradition historique dont les fondements sont certains, que Dieu est réellement intervenu, qu'ayant parlé autrefois par ses Prophètes, il a parlé finalement par son Fils². De ce fait, ils ont

1. Là-dessus M. A. Loisy reconnaît lui-même dans *la Religion d'Israël*², Paris, 1908, p. 64-65 : « Le concept de l'évolution religieuse n'est, à le bien considérer, qu'une hypothèse, une théorie propre à encadrer les données principales que fournit l'étude des religions. A ce titre il peut offrir des avantages pour la classification des faits observés. Mais on doit se garder de prendre le cadre abstrait pour la loi nécessaire et le programme infallible de toute l'histoire religieuse, attendu que l'histoire ne montre pas une application continue de cette prétendue loi.

2. *Hebr.*, I, 1.

pour garant et les prophéties accomplies, et les miracles constatés, et la sainteté surhumaine du Fils de Dieu, et le témoignage permanent donné au monde par le Saint-Esprit dans l'Église catholique elle-même, une, sainte, indéfectible, féconde en biens infinis, capable de promouvoir, en elle et hors d'elle, la réforme, le relèvement moral et religieux de l'humanité. Tranquille dans cette foi, méritoire à la fois et raisonnable, dont les mystères dépassent son esprit sans le contredire, le catholique peut étudier sans crainte les religions distinctes de celle qu'il sait être la seule vraie.

Hors de cette religion — patriarcale, ou israélite, ou chrétienne-catholique — il sait qu'il y a des hommes « cherchant à tâtons » ce que lui possède dans la lumière relative de la foi; des hommes adorant « le Dieu inconnu ¹ » qui lui a été annoncé, à lui, et qu'il connaît en disant : « Notre Père, qui êtes aux cieux ». Et il sait aussi que des restes des vérités primitives subsistent encore chez ces peuples, se transmettent, mêlés à de multiples et effroyables erreurs, de génération en génération. Il sait que ces peuples ont une âme comme les chrétiens eux-mêmes, des désirs, des aspirations religieuses bâties sur le même plan, faites pour la même Fin. Il ne s'étonne pas, en conséquence, de voir ces désirs, ces aspirations se traduire par des institutions, par des sentiments, par des rites analogues : ce que lui-même cherche et trouve en vérité, dans les dogmes, les rites, les sacrements chrétiens, — les autres peuples le cherchent aussi, sans le trouver,

1. *Act. Apostol.*, XVII, 22 sqq.

et ils tâchent de suppléer par des essais, par des efforts, à la grande Miséricorde qu'ils n'ont pas reçue.

Ou plutôt : *qu'ils n'ont pas reçue dans sa plénitude*. Car les catholiques savent enfin que, de même qu'il n'y a pas de salut pour ceux qui « pèchent contre la lumière », et se séparent volontairement de l'unité catholique qu'ils ont une fois connue comme divine, — de même « ceux qui, souffrant d'une ignorance invincible touchant notre sainte religion, suivant fidèlement les préceptes de la loi naturelle gravés par Dieu dans le cœur de tous, et prêts à obéir à Dieu, mènent une vie honnête et droite, peuvent, par la vertu de la lumière divine et de la grâce [qu'ils ignorent], acquérir la vie éternelle. Car Dieu qui voit, scrute et pénètre jusqu'au fond les esprits, l'âme, les pensées et les habitudes de tous les hommes, Dieu infiniment bon et clément, ne souffre nullement qu'aucun [adulte] soit puni des peines éternelles, qui n'ait pas à répondre d'une faute volontaire¹ ».

Forts de ces principes, et attentifs à discerner le grain des faits dans la paille des interprétations et des présentations tendancieuses; fiers d'appartenir à une Église, comme à une religion, qui « n'a besoin que de la vérité », les catholiques peuvent aborder sans crainte, surtout dans des ouvrages non influencés par les préjugés rationalistes décrits plus haut, *l'étude des religions*.

LÉONCE DE GRANDMAISON.

1. Encyclique de PIE IX, *Quanto conficiamur...*, 40 août 1863, dans DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion* 40, n. 1677.

Bibliographie sommaire¹.

- I. — J. BRICOUT, *Où en est l'histoire des Religions ?* Paris, 1912.
- Abbé DE BROGLIE, *Problèmes et Conclusions de l'Histoire des religions*³, Paris, 1889. — *Religion et critique*, Paris, 1897.
- R. DE LA BROISE, *Un Siècle*, III, 1, Paris, 1901.
- EDWARD CAIRD, *The Evolution of Religion*, Glasgow, 1893.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*³, Tübingen, 1905.
- J. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1908 sqq.
- WILHELM HERRMANN, *Religion*, dans *Realencyklopaedie für Prot. Theologie und Kirche*³, vol. XVI, Leipzig, 1905, p. 589-597.
- H. HUBERT, *Introduction à la Trad. fr. du Traité de Chantepie de la Saussaye*², Paris, 1902.
- MORRIS JASTROW jr, *The Study of Religion*, New-York, 1901.
- FRANK BYRON JEVONS, *An Introduction to the history of Religions*, London, 1896. — *An Introduction to the Study of comparative Religion*, New-York, 1908.
- ANDREW LANG, *The Making of Religion*², London, 1900.
- EDV. LEHMANN, *Textbuch zur Religionsgeschichte*, Leipzig, 1912.
- LÉON MARILLIER, *Religion*, dans *Grande Encyclopédie*, vol. XXVIII, Paris, 1903, p. 341-366.
- CONRAD VON ORELLI, *Allgemeine Religionsgeschichte*², Bonn, 1911 sqq.
- SALOMON REINACH, *Orpheus, histoire générale des religions*, Paris, 1908.
- J. TOUTAIN, *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris, 1909.

1. La liste suivante n'a aucune prétention soit à épuiser une matière immense, soit à donner pour importants tous les travaux énumérés, et beaucoup moins à les donner comme seuls importants. On s'est borné, en éliminant les ouvrages anciens, à mentionner quelques livres ou mémoires particulièrement accessibles, ou caractéristiques. Ces ouvrages, dont un grand nombre est d'inspiration protestante ou rationaliste, ne sont pas, pour autant, recommandés.

PAUL WERNLE, *Einführung in das theologische Studium*, Tübingen, 1908.

P. WURM, *Handbuch der Religionsgeschichte*, Leipzig, 1904.

II. — A. BROS, *La Religion des peuples non civilisés*, Paris s. d. [1908].

E. DURKHEIM, *L'Année sociologique*, Paris, depuis 1897 ; vol. II, 1898 ; VII, 1905, etc.

J. G. FRAZER, *The Golden Bough*³, London, 1909 sqq. Trad. fr. de la 2^e édit. par Stiébel et Toutain, Paris, 1903-1911.

GOBLET D'ALVIELLA, *Croyances, Rites, Institutions*, Paris, 1911.

ARNOLD VAN GENNEP, *Totémisme et méthode comparative*, dans *Revue de l'Histoire des religions*, 1908, II, p. 34-76.

F. B. JEVONS, *The idea of God in early religions*, Cambridge, 1910.

J.-M. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*², Paris, 1905.

A. LE ROY, *La Religion des Primitifs*, Paris, 1909.

L. LÉVY-BRÜHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910.

ALFRED LOISY, *La religion d'Israël*², Paris, 1908.

K. TH. PREUSS, *Religionen der Naturvoelker*, 1906-1909.

R. MARETT, *The Threshold of Religion*, London, 1909.

E. B. TYLOR, *Primitive Culture*⁴, London, 1903.

W. SCHMIDT, *L'Origine de l'idée de Dieu*, dans *Anthropos*, années 1908, 1909, 1910, tiré à part I, Paris, 1911 ; — *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der Austronesischen Voelker*, Vienne, 1910.

III-IV. — A. BERTHOLET, etc., *Religionsgeschichtliche Le-sebuch*, I, Tübingen, 1908.

Comptes rendus du Congrès international des catholiques, Paris, 1891, 2^e section.

L. H. JORDAN, *Comparative religion, its genesis and growth*, Edinburgh, 1905.

FERD. PRAT, *Frédéric Max Müller*, Louvain, 1901.

ALB. RÉVILLE, C. P. Tiele, dans *Revue de l'Histoire des religions*, 1902, I, p. 70 sqq.

Transactions of the third international Congress of the history of religions, Oxford, 1909.

The World's Parliament of religions, éd. J. H. Barrows, London, 1903.

V-VI. — FRÉD. BOUVIER, *Bulletins d'histoire comparée des religions*, dans *Recherches de Science religieuse*, Paris, 1910, 1911, 1912.

FRANZ CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*², Paris, 1909.

G. FOUGART, *La méthode comparative dans l'histoire des religions*, Paris, 1909.

H. HUBERT et M. MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909.

ANDREW LANG, *The Origins of Religion*, London, 1908.

A. LEMONNYER, *Bulletin d'histoire des religions*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, depuis 1907.

ALF. LOISY, *Leçon d'ouverture au cours d'histoire des religions*, Paris, 1909.

C. C. MARTINDALE, *Ellerton Prize Essay*, Oxford, 1907 [non imprimé].

H. PINARD, *Quelques précisions sur la méthode comparative*, dans *Anthropos*, 1910, I, fasc. 2 et 3.

CHAPITRE II

LES POPULATIONS DE CULTURE INFÉRIEURE

Sommaire. — I. *Questions préliminaires.* — Du nom de « Primitifs ». Notre méthode pour les étudier.

II. *Les Bantous.* — La croyance. — La nature visible : les vertus cachées des choses. — Le monde invisible : les mânes, les esprits, Dieu. — Culte : offrande, sacrifice et communion. — Morale religieuse, opposée à la magie. — Le tabou. — La famille, support de la vie religieuse. — Exogamie et totémisme.

III. *Les Hottentots, les Négritiens, les Hamites.* — La famille, centre de la croyance et du culte. — Chez les Hottentots, culte de Dieu et des mânes. — Chez les tribus négritiennes, à côté du fétichisme sporadique, croyance aux mânes, aux esprits, à l'Être suprême. — Chez les Hamites, culte plus simple et notions religieuses plus élevées.

IV. *Hors de l'Afrique.* — Australiens : Pratique du totémisme, mais pas universelle. Croyance en un Être tout-puissant; l'esprit mauvais, et la survivance de l'âme. — Peuplades d'Océanie : idée du tabou, connaissance de Dieu. — Amérique : idée d'un grand Esprit, esprits inférieurs, totémisme.

V. *Les Négrilles et les Négritos.* — Ce sont les vrais Primitifs. — La famille, centre du culte. — Pas d'édifice religieux. — Mânes. — Être suprême. — Morale religieuse.

VI. *Les Préhistoriques.* — Vestiges de religion : les sépultures.

VII. *Conclusions.*

Bibliographie.

I. — Questions préliminaires

La première difficulté qu'on éprouve en parlant des populations de culture inférieure, est de leur attribuer un nom qui leur convienne.

« Sauvages », ces peuples ne le sont pas, si l'on entend par ce mot des êtres humains vivant à l'état errant, sans lois, sans conventions, sans organisation familiale et sociale. Des « sauvages » de ce genre, il n'y en a pas, et peut-être n'y en a-t-il jamais eu.

Au moins, seraient-ils des « non civilisés » ? — S'ils n'ont pas notre genre de culture, ils en ont une autre, adaptée à leur nature et à leur condition, grâce à laquelle ils se développent et jouissent de la vie, au point que, expérience faite, ils préfèrent leur civilisation à la nôtre. Il peut y avoir des individus non civilisés, — même ailleurs qu'au centre de l'Afrique ; il n'y a pas de groupements humains dépourvus de civilisation.

Faudra-t-il donc les appeler « Primitifs » ? — Si l'on entend par ce mot l'état de civilisation qui paraît le plus simple, le moins avancé, le plus rapproché même de celui de l'homme préhistorique, c'est peut-être encore celui qui conviendrait le mieux. Mais, en l'employant, nous ne pensons nullement vouloir identifier nos populations inférieures actuelles avec les premiers hommes, et surtout avec le premier homme ; la condition de ceux-ci nous reste inconnue.

Il ne nous serait pas possible, non plus, d'établir pourquoi ces « Primitifs » sont tels. Est-ce parce

qu'ils se sont trouvés arrêtés dans leur évolution vers une civilisation plus haute? Est-ce parce qu'ils sont tombés, par dégénérescence, dans un état social plus bas?

Le fait est que l'histoire nous permet de constater parmi eux bien des cas de régression. L'examen approfondi de leurs coutumes, aussi, nous les montre souvent beaucoup plus compliqués qu'il conviendrait à des peuples qui viennent de naître. Et enfin, les races les plus sauvages ne sont-elles pas, en fait, aussi anciennes que les plus civilisées?

Mais, d'autre part, d'immenses espaces, tels que le Continent africain, ont été parcourus sans révéler aucune trace de civilisation antérieure¹; les témoignages les plus anciens de l'histoire nous montrent les Noirs tels à peu près qu'ils sont encore, et Ctésias (v^e siècle av. J.-C.) fait des Pygmées d'Afrique un portrait qui n'a pas cessé d'être exact. Il y a mieux. Depuis que Boucher de Perthes a trouvé, dans les couches quaternaires du sol picard, les témoins que l'on sait, des découvertes du même genre se sont multipliées, qui semblent bien nous reporter à la date même de la première apparition de l'homme sur la terre d'Europe. Or, tout, dans ces trouvailles intéressantes, les outils, les armes, les parures, les sépultures, et jusqu'à la conformation des ossements, nous rappelle certaines races qui vivent encore et que nous pouvons voir de nos yeux, dans les forêts d'Afrique, en Australie, dans les régions polaires : de sorte que les Primitifs de la Préhistoire — au moins en Europe — seraient assez semblables à ceux

1. Les ruines grandioses de Zimbabwe, près du Zambèze, furent vraisemblablement le centre d'une colonie étrangère.

de l'Histoire, et ceux-ci à nos sauvages contemporains.

C'est pourquoi, avec toutes les réserves précédemment faites, nous ne trouvons pas que cette expression, tant qu'on n'en aura pas proposé de meilleure, ne puisse être maintenue pour désigner les populations de culture inférieure.

*
* *

Après avoir donné un nom aux Primitifs, il faudrait dire quelle est leur religion. Mais est-il vraiment possible de réunir, sous une même dénomination, les conceptions plus ou moins religieuses de tant de populations diverses, n'ayant de commun que l'infériorité relative de leur civilisation? Il est certain qu'il y a dans cette prétention, mise en vogue par « la ténacité subtile ¹ » des Tylor, des Frazer, des H. Spencer, des W. Robertson Smith et de leurs disciples français, une part considérable d'illusion et d'a priori, parfaitement contraire à tout esprit scientifique. Le procédé consiste à placer d'abord une idée directrice à l'origine des religions, le totémisme, par exemple, ou le naturisme, ou l'animisme, ou l'instinct social, ou la puissance créatrice de la psychologie, etc. ; puis on n'a plus qu'à s'en aller picorer partout, dans des relations de voyages de valeur souvent discutable, ce qui convient au système, en mettant en vedette ce qui le fortifie, en minimisant

1. GEORGES FOUCART, *La méthode comparative dans l'Histoire des Religions*, Paris, 1909, p. 21.

ce qui lui est contraire, en taisant net ce qui pourrait le renverser.

Telle ne saurait être notre méthode.

*
* *

Nous ne savons, *a priori*, quel nom donner à la religion des Primitifs, ni même s'il est possible d'en donner un. Nous ne tenons pour aucune École. Nous ne partons ni de l'Évolution matérialiste ni de la Révélation. Simplement, nous voulons exposer ce qui est; et, pour le mieux faire, entre ceux des groupements humains qu'on regarde d'ordinaire comme inférieurs en civilisation, nous choisirons d'abord, pour en faire une étude plus complète, celui qui nous apparaît à la fois comme le plus considérable, le plus compact, le plus homogène, qui commence à être le plus facilement accessible, et qui nous est personnellement le mieux connu : le groupe des Bantous. Puis, après avoir exposé, tel que nous l'avons étudié sur place pendant vingt ans, à l'est et à l'ouest du Continent africain, l'ensemble de ses croyances, de sa morale et de son culte, nous comparerons rapidement cette religion à la religion de tous les autres Primitifs similaires du monde; nous descendrons de là à d'autres populations plus inférieures encore, les Négrilles, les Sâns, les Négritos; nous essaierons d'entrevoir quelque chose des Préhistoriques eux-mêmes; et, cette enquête faite, nous la résumerons dans une vue d'ensemble en essayant de dégager les conclusions de cette courte étude.

Ce plan, assez vaste pour occuper la vie d'un homme et faire la matière de plusieurs volumes, de-

vra se limiter à quelques pages. C'est dire toute l'indulgence qu'on attend du lecteur qui voudra bien parcourir celles-ci.

II. — Les Bantous

Sous le nom générique de BANTOUS, « les Hommes » (de *Ba-*, préfixe personnel pluriel, et *-Ntu*, être humain), on a pris l'habitude de désigner ce groupe linguistique, considérable, qui occupe la plus grande partie de l'Afrique habitée, en deçà et au delà de l'Équateur, de l'Atlantique à l'Océan Indien, du bassin du Tchad et du Victoria au cours de l'Orange. Au point de vue purement physique, les Bantous présentent une grande variété de types, provenant sans doute de mélanges anciens; mais on peut néanmoins dégager de l'ensemble un caractère spécial¹. Ils sont divisés en de nombreuses tribus, dont chacune a sa langue², son habitat, ses coutumes, son gouvernement, sa manière de vivre, en général conditionnée par le pays qu'elle occupe, et comportant la petite culture, l'élevage, la chasse, etc.

Ce groupe important n'a guère été touché par l'Islam que sur la bordure côtière orientale et, çà et là, sur les routes des caravanes qui relient Zanzibar aux régions de l'Intérieur.

Le Christianisme, de son côté, qui fit son apparition aux ^{xvi}^e et ^{xviii}^e siècles sur les côtes d'Angola et de Mozambique, avait laissé peu de traces au moment où sa prédication fut reprise en ces derniers temps.

1. DENIKER, *Races et peuples de la terre*, Paris, 1900.

2. C'est à une de ces langues qu'appartient le mot *Ba-ntu*, les Hommes. Ailleurs on a *Aba-ntu*, *Wa-tu*, etc.

On peut donc considérer les Bantous comme possédant un fond religieux original et relativement homogène.

*
* *

Il fut un temps où, sur la foi de voyageurs incomplètement ou inexactement informés, on écrivait que telles de ces populations n'avaient en fait de religion qu'un « grossier fétichisme », sans aucune connaissance de la Divinité. Ce temps est passé.

S'il est, au contraire, un fait acquis aujourd'hui, c'est que, aux yeux de tous les peuples bantous, distinct de ce monde matériel et visible dont nous faisons partie, il est un autre monde suprasensible, intangible, invisible, qui nous enveloppe, qui nous domine qui se mêle mystérieusement à notre vie et dans lequel, un jour, par la passerelle inévitable de la mort, nous devons nous-mêmes entrer. « Il y a plus de choses au-dessus de nous, me disait un jour, tout bas, un vieux chef africain, en me montrant le ciel, que tous les livres des Blancs n'en contiennent. » Étrange et fidèle écho, répercuté du Continent noir, de la grande parole de Shakespeare :

« There are more things in Heaven and Earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy ¹ ».

Ce monde est là, coexistant avec le nôtre. Est-il possible, est-il utile, est-il nécessaire à l'homme d'entrer en relations avec lui?

— Oui, répondent nos Primitifs. Et c'est en quoi consiste leur religion.

1. SHAKESPEARE, *Hamlet*, I, 15.

Cette religion, ils la mêlent à tout : aux phases principales de la vie familiale, aux incidents et accidents journaliers, aux intérêts de l'individu, du village, de la tribu, aux fêtes, aux voyages, aux chasses, aux travaux agricoles, aux guerres, aux calamités privées et publiques. Mais aussi ils la confondent avec tout, avec les lois, la médecine, la science, la légende, la poésie, la superstition, la magie, au point qu'il nous est souvent difficile à nous-mêmes de dire, en un cas donné, ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas. Et c'est pourquoi nous relevons tant de confusions, même chez des spécialistes, des missionnaires, des savants, dans les dissertations sur les religions des Noirs et, en général, des Primitifs.

Cette considération explique aussi qu'on n'ait pas de mot, au pays bantou, pour désigner la « religion » dans son ensemble. Chaque cérémonie a son nom; mais la religion elle-même, ou l'ensemble des croyances et des pratiques qui la constitue, n'a pas d'autre appellation que celle de *coutumes*, — coutumes que l'on tient des ancêtres, qu'on a toujours suivies, et dont l'abandon serait la ruine de la famille, du village, de la tribu.

*
* *

Pour ces Primitifs, la Nature, dans les multiples manifestations sous lesquelles elle se présente, est hiérarchisée en catégories distinctes, dont chacune a sa place, ses qualités différentielles, sa « manière ».

Dans les choses inanimées, ces « manières » se distinguent par des vertus cachées, des propriétés,

des secrets, que l'on peut utiliser ou neutraliser. Le tout est de *savoir* : celui qui *sait* est le *mganga*, un mot qui peut signifier à la fois le devin, le charmeur, le voyant, le médecin, le sorcier.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas!

Et c'est là, à notre avis, une première idée inspiratrice de quantité de remèdes, de préservatifs, de recettes, d'amulettes, de talismans et de pratiques diverses, qui confinent à la superstition ou à la religion, mais qu'il serait encore plus juste, peut-être, de considérer comme des essais de science rudimentaire, essais puérils, sans doute, et pourtant efficaces — quelquefois.

Mais ce n'est pas tout.

*
* *

Si les choses inanimées ont des « vertus » cachées, ces vertus meurent avec elles. Il n'en est pas de même des êtres animés, de certains animaux, par exemple, et surtout des hommes, qui se sont signalés par leur intelligence, leur courage, leur autorité, leur savoir. Si leurs corps se décomposent, à eux aussi, leurs « vertus » secrètes, leurs forces, ou, pour employer un mot plus intelligible, leurs âmes, désincarnées, leur survivent en ce monde invisible qui coexiste au nôtre, d'où elles se mêlent à notre existence et se manifestent en mille manières.

La pitié, l'intérêt et la peur nous conseillent également de suivre ces mânes — c'est le vrai nom qui leur convient — dans l'au-delà mystérieux où ils sont passés, en leur donnant les marques de respect aux-

quelles ils ont droit et que souvent ils réclament. Aussi, les cérémonies diverses qui entourent l'agonie, la mort, les funérailles et le deuil, sont-elles générales. Mais si variées qu'elles soient, le but est toujours le même : assurer le repos à l'âme qui s'en va ; s'acquitter envers elle de ses devoirs en accomplissant les rites traditionnels, en lui préparant une demeure qui lui soit agréable, et, s'il y a lieu, en la vengeant ; l'empêcher de revenir troubler le repos de la famille, soit en lui donnant satisfaction par des offrandes, des libations, des sacrifices, soit en la chassant par des conjurations, des cris, voire des injures ; enfin, se purifier des souillures et se débarrasser des influences qu'on aurait pu contracter à cette occasion.

Et de tout ce cérémonial ressort la preuve évidente, et d'ailleurs indiscutée, de la croyance qu'ont ces Primitifs en la survivance de l'homme à lui-même¹.

Ces mânes nous peuvent être fort utiles ; ils peuvent aussi nous causer quantité de désagréments. Aussi, l'un des premiers soins doit-il être de les fixer, par des cérémonies appropriées, dans un habitat qui remplacera le corps d'où la mort les a chassés.

En Afrique occidentale, cet abri est généralement le crâne même du défunt, crâne que l'on conserve soigneusement peint en rouge — la couleur rouge est celle du sang et de la vie, comme la blanche

1. L'âme ainsi désincarnée est connue, dans les langues de l'Afrique orientale surtout, sous le nom de *mu-zi-mu*, *m-zimu*, *n-rimu*, *umud-zimu*, *mo-dimo*, *mo-limo*, etc., que l'on peut traduire par *mânes*, et qui vient de la racine *-ima*, être vivant.

celle de la poussière et de la mort, — soit dans la case familiale, soit dans une sorte de niche ménagée au fond de la maison commune du village, soit encore, en certaines tribus, dans de véritables petites chapelles funéraires en terre, en écorce ou en bois.

Ailleurs, on fixe l'ombre dans des statuettes qui n'ont pas la prétention d'être le portrait du défunt, mais où, du moins, son sexe s'accuse toujours, et où l'on renferme quelques débris de son corps, rognures d'ongles, bouts de cheveux, etc., comme on attire les abeilles dans une ruche neuve en y mettant un peu de leur miel.

Ailleurs, à mesure qu'on s'avance vers l'Est, on trouve des constructions minuscules à l'entrée des villages ou au carrefour des chemins : c'est la case du *mzimu*, sous laquelle, de temps en temps, on vient offrir des épis de maïs, du vin de palme, et d'autres présents.

Ailleurs, ces mânes sont supposés rester dans les tombes, dans les cimetières, certains bosquets, certaines cavernes, etc...

Mais, malgré tout, l'âme s'habitue mal à cette existence. Elle regrette son vieux corps et, sans doute, les bons moments qu'il lui fit passer : aussi aspire-t-elle à rentrer, — et rentre-t-elle effectivement, soit dans des objets qu'elle affectionna, soit dans des animaux vivants, soit dans des créatures humaines — des enfants — où elle revit sa vie antérieure par une sorte de métempsycose mal définie.

*
* *

Comme les Latins avaient les mânes, qu'ils hono-

raient et dont ils attendaient du bien, ils avaient aussi les *larves* et les *lémures*, spectres, fantômes et revenants, qu'ils redoutaient, ne les croyant susceptibles que de mal faire. Il en est de même chez nos Noirs. Dans leur esprit, ces « ombres » sont apparemment les âmes qui ont mal tourné, âmes de sorciers à maléfices, de condamnés, de criminels, d'ennemis anciens. Par de savantes pratiques, les artisans de magie noire peuvent les enchaîner à leur service, leur faire prendre diverses formes et exercer ainsi, au loin et secrètement, leurs desseins pervers. On ne parle de ces choses qu'avec réserve et mystère...

*
* *

Une question. Cette survivance des âmes est-elle indéfinie, et comporte-t-elle récompense ou châtiment? — Autant la survie est pour nos Primitifs chose indiscutable, autant la durée qu'elle peut avoir est une question obscure, autant paraît faible l'idée de l'immortalité et de la rémunération. On voit bien, sans doute, que les mânes des chefs, des guerriers, des puissants, des « voyants », ont dans l'au-delà une action qui se perpétue; on comprend aussi, parfois, que les criminels ne sont pas traités comme les gens de bien; on distingue même, ici et là, des traces de punition véritable, et les Fangs du Gabon nous parlent même d'un *Ototolan* ou enfer de feu. Mais, au fond, on ne s'occupe pas de cela : l'esprit de nos sauvages, étranger aux spéculations inutiles, ne suit les âmes dans le monde invisible qu'autant que leur action, bonne ou mauvaise, les intéresse

dans la vie présente; et ces mêmes enfants de la grande forêt tropicale font écho à tous leurs frères Bantous quand ils s'en vont répétant, avec une sorte d'angoisse railleuse et impuissante :

« La mort est comme la lune. Qui en a vu l'envers? »

*
* *

Cependant, parmi ces âmes excorporées, qui gardent leurs passions et leurs énergies sublimées, il en est qui vont se dégageant peu à peu de ce qui les rattache à l'humanité, qui se volatilisent et prennent rang parmi les « esprits ».

Car tous les êtres de l'invisible ne sont pas des mânes ou des ombres. Il est une catégorie différente, et supérieure, il semble, par la puissance qu'on lui attribue. Le nom seul que les Noirs donnent à ces êtres mystérieux suffirait à attester cette croyance : si les mânes, en effet, sont des *mi-zimu*, ces « esprits » sont des *pepo*, mot qui, avec un autre préfixe, signifie le « souffle du vent ».

Parmi ces esprits, les uns passent pour tutélaires : tel l'*Ombwiri* du Gabon; les autres, en grand nombre, ont plutôt un caractère capricieux, malin, espiègle, souvent malfaisant. Ce sont eux, surtout, qui prennent possession des hommes et qu'on chasse par des exorcismes appropriés, dont le caractère principal est l'offrande d'une victime désignée par l'esprit possesseur et dans des conditions déterminées : car chacun de ces esprits a son nom, ses exigences, son sorcier, son rituel, ses cérémonies propres, ses sacrifices.

Captés par les sorciers, suivant des rites compliqués et coûteux, ces esprits peuvent donner des vertus particulières à des images, des figures, des statuettes, qui portent leur nom. Il y en a pour tous les usages, bons et mauvais; et c'est ce culte renversé, se rattachant surtout à la magie, qui, au Congo et dans une grande partie de l'Afrique occidentale, constitue, à proprement parler, le Fétichisme. Or, comme c'est là ce qui se voit le mieux, c'est en cela seulement que, trop souvent, les voyageurs inexpérimentés ont fait consister la « religion » des Noirs.

Une autre erreur, à notre avis, est de donner le nom de « dieux » à ces mânes et à ces esprits, par assimilation aux *dii* des Latins, à seule fin de les ranger dans l'un de ces casiers religieux qu'on a eu soin de construire à l'avance à leur intention, et qu'on appelle le Polythéisme. En réalité, ni l'un ni l'autre de ces noms ne répond à la pensée de nos Bantous. Ils distinguent très bien ces trois catégories d'êtres : *Mu-lungu* (mot dont le pluriel n'existe pas), qui est seul, qui est inaccessible, qui est le Père, qui est le Maître; *Pepo*, les « esprits », qui sont innombrables, qui n'ont pas de relation avec *Mu-lungu*, mais qui en ont avec les hommes et que les hommes peuvent capter, surtout pour mal faire; *Mi-zimu*, les mânes, âmes désincarnées, qui se rattachent par leurs origines à notre humanité.

Mais ce *Mu-lungu*, ou Dieu, n'est pas plus le chef des esprits que des mânes : il est en dehors d'eux et comme sur un autre plan. Les mânes n'ont pas de chef, et les esprits non plus. Chacun agit pour son compte : toute hiérarchisation religieuse, dans le

genre des théogonies latines et grecques, est étrangère à la conception des Noirs.

*
* *

Les Bantous auraient-ils donc la connaissance de Dieu ?

Assurément. Et rien ne prouve mieux cette assertion, que, dans toutes leurs langues, Dieu a un nom, et un nom qui se trouve toujours exprimer ou représenter son objet, autant qu'il est possible à l'homme d'exprimer ou de représenter l'Être « ineffable ». Ainsi, on l'appellera d'un qualificatif composé du mot *amba*, dire, faire, arranger, ou autre équivalent, et ce sera « Celui qui fait, l'Organisateur, le Créateur » ; ailleurs, on prendra pour racine le mot *eza*, pouvoir, et ce sera « le Puissant, le Maître, le Grand » ; ailleurs, on aura recours au mot *ima*, vivre, et ce sera « le Vivant » ; ailleurs, on se servira de noms se rattachant à l'habitat supposé, à la ressemblance, etc., et ce sera « Celui d'en haut, Celui de la lumière, Celui du ciel, Celui du soleil », etc.

Est-ce à dire que ces sauvages sont des monothéistes au sens des Juifs, des Musulmans et des Chrétiens ? — Le prétendre serait singulièrement dépasser notre pensée et la leur. Si la notion d'un Être supérieur à tout, — qu'on ne peut vraiment identifier ni avec le ciel, le soleil, la pluie, etc., ni avec les mânes d'un ancêtre, ni avec un esprit quelconque, — auquel un nom spécial et caractéristique est donné, et qui ne nous paraît pouvoir être mieux traduit que par le mot « Dieu », si cette notion n'est nulle part absente au pays noir, elle est loin cependant d'être

également précise et vivante dans tous les esprits. Et puis, quel est ce grand Être? Où est-il? Que veut-il de nous? Autant de questions qu'on ne se pose même pas. C'est en quelque sorte une notion diffuse qui, sur certains points et à certains moments, se caractérise avec une netteté qui étonne, et qui, ailleurs, dans le cours ordinaire de la vie, reste flottante et comme abandonnée à elle-même.

Enfin, si l'on compare l'extraordinaire précision des données linguistiques des Bantous avec leurs idées actuelles, on a l'impression que cette notion de la Divinité a subi chez eux une régression évidente, et qu'elle était beaucoup plus nette à l'époque de la formation de la langue.

Autres constatations, dont il est inutile de souligner l'importance et qui caractériseront mieux encore l'idée que nos Noirs se font ou se sont faite autrefois de la Divinité :

1° Nulle part, dans le monde bantou, Dieu n'est censé pouvoir être influencé, appelé ou localisé de force par des cérémonies magiques : ce procédé est exclusivement appliqué aux mânes, aux esprits ou aux génies. En d'autres termes, la magie n'a pas prise sur Dieu.

2° Nulle part, non plus, Dieu n'est représenté sous une forme matérielle quelconque, ni supposé demeurer soit dans une caverne, soit dans un temple. Dieu n'a pas de fétiche. L'idée même de présenter un objet matériel comme Dieu paraîtrait extravagante, ridicule : de sorte que l'idolâtrie véritable, en tant qu'adoration d'une image comme figurant Dieu, ou renfermant Dieu, ou étant Dieu, est inexistante au pays noir. Ce qu'on y trouve, c'est le culte rendu à

des images ou fétiches, où sont censés résider, ou exercer leur influence, des esprits ou génies qui y ont été appelés, et que, dans nos langues et par le fait de notre éducation latine, nous appelons improprement des « dieux » : confusion que nos Noirs ne font jamais.

3° Nulle part, enfin, Dieu n'est, à proprement parler, blasphémé, pas plus, au reste, qu'il n'est réellement adoré, au sens que nous donnons à ce mot. Que peut l'homme en face de lui, sinon se taire et attendre?

*
* *

Telles sont, en résumé, les croyances religieuses de nos Primitifs de l'Afrique bantoue, base sur laquelle reposent les éléments de leur morale et de leur culte.

Ces croyances se rapportent à la nature visible et à la nature invisible :

A la nature visible, en laquelle résident les forces immanentes ou les vertus des choses, et que domine de sa présence cachée le Maître mystérieux et souverain ;

A la nature invisible, qui, pour l'homme dont le regard de « voyant » peut pénétrer les choses de l'au-delà, s'étage en trois plans divers : celui des Mânes des ancêtres, avec lequel nous devons rester perpétuellement en contact ; celui des Esprits, génies ou démons, qui se mêlent, eux aussi, à notre vie, qui sont capables de bien et de mal — plutôt de mal que de bien, — et sur lesquels, heureusement, nous avons encore prise ; enfin, celui de Dieu, qui, du

fond de la scène universelle, domine tout, mais de très loin, sans que nous puissions rien pour lui ni contre lui...

*
* *

Cette pensée religieuse, dont on retrouve partout l'expression plus ou moins nette, aurait-elle donc, dans l'âme humaine, une base universelle, un substratum initial, sur lequel s'appuierait ce qui constitue fondamentalement la Religion ?

Nous le croyons, et d'autant plus que nous avons trouvé ce sentiment exprimé par nos Primitifs avec une netteté et une sincérité qui, la première fois, nous frappèrent vivement.

Introduit dans ce monde sans trop savoir comment, ni par qui, ni pourquoi, l'homme primitif a le sentiment vague d'y être comme un étranger. A qui ces forêts, à qui ces plaines, à qui ces troupeaux de bêtes ? Mis en face de tous ces biens et se sentant obligé d'en user pour vivre, il craint d'y porter la main, comme on craint toujours de la porter sur le bien d'autrui, soit que la conscience, dans son sentiment originel de justice, l'avertisse de ne pas toucher à ce qui ne lui appartient pas, soit que la crainte d'être découvert par le propriétaire le rende circonspect. Et, de fait, n'est-il pas arrivé souvent, et n'arrive-t-il pas constamment que le Maître invisible, caché derrière ce monde apparent, révèle sa présence, soit par des phénomènes célestes, par la pluie bienfaisante, par les orages, par le tonnerre, soit par des cataclysmes qui sont des coups de sa colère, soit par des épidémies, des accidents ou des morts

qui frappent ceux qui veulent dérober à la nature ses secrets ou ses biens?

C'est à cette conception, très simple en même temps que très haute, qu'est dû le scrupule du Primitif à vendre la terre. Exiger un droit de l'étranger pour passer dans des chemins que nous avons faits, pour s'établir dans le pays que nous habitons, pour cultiver le sol qui nous nourrit nous-mêmes, assurément! Mais « vendre la terre »? On ne vend pas plus la terre qu'on ne vend l'air, la lumière et le soleil! Tout cela appartient à *un Autre...*

L'homme prendra donc en ce monde ce dont il a besoin. Mais, en réservant les prémices et en offrant de temps à autre une part symbolique de ce qu'il consomme, il s'acquittera de ses devoirs, et se gardera contre les rappels possibles aux convenances, en reconnaissant le souverain domaine du Monde surnaturel, soit que cet invisible lui apparaisse comme un Être supérieur qui domine tout, soit qu'il croie avoir affaire, en une circonstance donnée, à des Esprits qui gardent tel point de la terre ou des eaux, soit enfin qu'il pense être encore en relation avec des Mânes sortis de sa parenté.

Et pour qu'il soit bien entendu que ce prélèvement ne lui appartient plus, l'homme lui donne, par des cérémonies spéciales, un caractère sacré qui interdit à ses semblables et à lui-même d'y porter désormais la main. S'il s'arrête là, c'est ce qu'on appelle une *offrande*.

Mais souvent, pour caractériser plus nettement son intention, il se sépare de l'offrande, en la détruisant pour l'usage des mortels, et en la transportant du même coup, pour ainsi dire, dans le monde invisible

auquel elle est destinée. C'est, alors, le *sacrifice*.

Cette offrande, consacrée et sacrifiée, est ainsi pénétrée désormais d'une vertu surnaturelle. Si on se l'incorpore, si on se l'assimile, elle fournira le moyen d'entrer plus intimement en rapport avec l'Esprit qui l'a touchée de son influence ou qui l'habite, de s'associer à lui, de contracter ou de renouveler avec lui pacte ou alliance. Et voilà la *communion*.

Sans doute, toute cette théorie ne se déroule pas, ainsi raisonnée, dans l'esprit du Primitif. Mais les cérémonies cultuelles et les idées sur lesquelles elles reposent n'en existent pas moins. Offrandes, sacrifices, libations, partage de la victime et manducation, prières enfin, isolées ou accompagnant ces rites extérieurs, tout cela se retrouve au pays noir. Et tout cela, c'est l'expression d'un culte religieux, dont les déviations sont fréquentes, multiples et lamentables, mais dont la raison initiale semble avoir été la conception que nous avons esquissée, et qui, du reste, se présente d'elle-même à l'esprit de l'homme, « le seul animal, a dit W. James, qui soit métaphysicien¹ ».

*
* *

Base de la croyance et base du culte, cette conception est pareillement base de la morale religieuse, où elle s'unit avec le sentiment inné de la Justice et ce qu'on appelle la Loi naturelle, si atténuée qu'on la suppose.

En prenant pour son usage ce que la nature lui aban-

1. W. JAMES, *Précis de psychologie* (trad. Baudin), p. 489.

donnait librement, l'homme, en effet, a cru qu'il *devait* s'abstenir de porter la main sur ce que son Maître avait, par un signe quelconque, déclaré vouloir se réserver. Et pour peu qu'on étende cette idée aux obligations du culte, on est amené à dire avec le P. Lagrange : « Toute religion contient une exigence, et une exigence morale, car la moralité d'un acte est indissolublement liée à l'idée d'obligation ¹. »

Du même coup, nous touchons ici à l'interdit religieux, ou *tabou*, qu'on ne peut enfreindre sans péril, sans souillure, sans péché. Toutes choses dont on ne se libérera que par des pratiques diverses, à caractère expiatoire, et qui, au Kikuyu, par exemple, comportent, avec un sacrifice, une confession, une pénitence et une absolution ²!

Il est vrai, le motif directeur des actes est bien souvent inspiré par l'intérêt, l'égoïsme, la crainte — on ne peut tout de même pas demander l'amour pur à nos pauvres sauvages! — Mais, sous la masse confuse de tous ces mobiles inférieurs, ne percevons-nous pas cependant le respect religieux pour un Ordre établi par ce Pouvoir mystérieux, qui tient l'homme en sa dépendance? Et cela même n'est-il pas, précisément, le lien, très faible sans doute, mais visible encore, par où la morale religieuse de nos Noirs se rattache à son vrai principe?

*
* *

Au fond, quand on dit que la religion des peuples

1. M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, p. 7.

2. Le Kikuyu est dans l'Est Africain, au-dessous du Kénia.

non civilisés n'est inspiratrice d'aucune morale, on fait une confusion : c'est de la magie dont on veut parler.

La magie, en effet, est purement et brutalement utilitaire. Ce qui est bon, c'est, pour elle, ce qui plaît et ce qui sert. Dans son atmosphère contaminée, l'égoïsme règne en maître, souvent en tyran. *Væ victis!* Et le vaincu, c'est le plus faible; c'est l'esclave, c'est la femme, c'est le vieillard, c'est l'enfant...

Voilà la morale barbare qui, trop souvent, cache l'autre, au pays noir, et qui l'étouffe, de même que la magie elle-même et la superstition étouffent et cachent la religion.

Comme la religion, cette anti-religion a son culte, ses incantations, ses évocations, ses actes, ses fêtes, ses offrandes, ses sacrifices, ses ministres, ses fêtes, ses lieux de réunion. Elle prétend aussi emprunter sa puissance et ses moyens d'action aux êtres du monde invisible, aux mânes et aux esprits, non en les priant, comme le fait la religion, mais en les forçant à se mettre à son service par des pratiques mystérieuses et généralement abominables. Plusieurs comportent le meurtre d'un proche parent, d'une épouse, d'un fils, d'une fille...

Sorciers et sorcières sont les ministres de ce culte. Ils opèrent d'ordinaire individuellement, soit pour leur compte, soit au service de qui les emploie, pour se ménager des succès dans telle ou telle entreprise, pour exercer une vengeance, pour se débarrasser d'un ennemi, d'un voisin, d'un parent. Mais souvent aussi, ils sont organisés en sociétés secrètes, qui ont leurs conseils et leurs réunions, de préférence au fond des bois, à distance des villages, pendant la

nit. Leur puissance leur vient, dit-on, d'un pacte qu'ils font avec les esprits du monde invisible, dans les formes rituelles, connues des seuls affiliés. Manifestations extraordinaires, apparitions mystérieuses, changements en bêtes, possessions, empoisonnements, meurtres rituels, envoûtements, anthropophagie, toutes les pratiques de la vieille sorcellerie démoniaque se retrouvent en Afrique...

*
* *

Mais revenons à ce qui est, proprement, la religion.

Comment des populations, si dépourvues de culture, ont-elles pu conserver ces traditions religieuses dont nous avons donné l'imparfait résumé? — C'est que, partout, elles possèdent cette organisation naturelle et permanente, essentiellement humaine, qui s'appelle la famille. La famille, chez les Primitifs d'Afrique et chez tous les autres, est le support de toute vie religieuse, qui fait corps avec elle : naissance, éducation de l'enfant, initiation de l'adolescence, mariage, mort et sépulture, toutes les phases de la vie familiale sont consacrées par la religion, de sorte que l'une et l'autre, se prêtant un mutuel appui, se transmettent en même temps, comme elles se fortifient et s'affaiblissent à la fois.

Là où la famille et la religion sont fortement constituées, la tribu prospère; là où elles se désagrègent, la tribu disparaît.

Aussi, dans ces sociétés rudimentaires, la préoccupation constante a-t-elle été d'organiser la famille et d'en resserrer les liens sous l'autorité incontestée

d'un chef, qui, avec ses droits et ses devoirs de patriarche, remplit aussi, ordinairement, les fonctions religieuses.

Cette famille est monogame chez les tribus les plus primitives et les plus pauvres ; ailleurs, la polygamie domine, mais la polygamie soumise à certaines lois, et destinée, dans l'esprit de ces populations, à donner plus d'aisance, plus de produits, plus de relations, plus d'alliances, et, partant, plus d'autorité. Assurément, tout cet ordre de choses ne fonctionne pas sans difficultés et sans désordres. Souvent, l'individu se trouve comme absorbé dans la communauté, la femme y perd à peu près toute liberté, l'enfant y est facilement sacrifié aux caprices et aux intérêts, le chef y devient volontiers tyran ; mais, si dures qu'elles soient, ces lois sont l'expression d'un état tout contraire à cette promiscuité grégaire et inconsciente, dont on nous a quelquefois parlé.

Monogame ou polygame, de nombreuses prescriptions religieuses et morales — au sens où Religion et Morale sont ici entendues — enserrent la famille dans tous ceux qui la représentent, pères, mères, enfants, du berceau à la tombe, dans le but évident de l'organiser, de la purifier, de lui conserver son sang, ses traditions, son esprit, son unité, ses alliances, d'écarter d'elle les dangers de tout ordre qui pourraient la menacer, et de lui assurer en outre la protection, ou, tout au moins, la neutralité bienveillante des mânes ancestraux qui l'ont quittée pour passer dans l'au-delà.

Parmi ces prescriptions, signalons seulement l'*exogamie* et le *totem*, à cause de l'importance qu'on leur a donnée dans ces derniers temps.

*
* *

L'*exogamie* est la règle, partout observée, qui oblige le jeune homme à prendre femme en dehors de son clan, ou, plus généralement, de sa parenté : d'où interdiction des alliances consanguines et réprobation de l'inceste. C'est là un tabou, mais un tabou assez intéressant à constater, il semble, chez des Primitifs, qu'on ne cesse de nous représenter comme ayant dû vivre, et vivant encore, dans un état de promiscuité toute bestiale.

*
* *

Le *totémisme* est une autre institution familiale, que J. G. Frazer, il y a déjà longtemps, avait fait connaître en ces termes : « Un totem est une classe d'objets matériels que le sauvage regarde avec un respect superstitieux, croyant qu'il existe entre lui et chaque membre de cette classe une relation intime et très spéciale ¹. » Soit, par exemple, un clan ayant pour totem le serpent ; les membres de ce clan en porteront le nom, raconteront qu'il est leur parent, s'abstiendront de le tuer, se croiront à l'abri de ses morsures, etc. De même, ceux qui portent le nom du chimpanzé, du léopard, etc.

D'où vient cette étrange institution ?

D'une façon générale, elle repose sur l'idée que l'homme peut non seulement entrer en relation avec

1. J. G. FRAZER, *Le Totémisme* (trad. franç., Paris, 1898), p. 3. — Selon l'abbé Thévenet, le mot (d'origine indienne) est *ote*, *famille*, *tribu*, dont la forme possessive est *otem* : *nind otem*, *ma famille*; *kot otem*, *ta familli*, etc.

le monde invisible et surnaturel, mais conclure avec lui un pacte d'alliance, valable pour sa propre personne et pour sa postérité.

Seulement, comme les représentants du monde surnaturel ne peuvent pas être atteints par eux-mêmes, et que, d'ordinaire, ils n'entrent pas en rapport direct avec nous, il faut arriver à les faire agir par des êtres visibles, auxquels nous nous adresserons et dont nous ferons nos alliés : ce résultat s'obtient par des cérémonies magiques, comportant, dans leur essence primitive, un pacte, avec échange de sang, sacrifice et communion. La communauté du sang, en effet, établit la communauté de la vie : et comme les animaux sont les seuls, parmi les êtres, qui puissent fournir cet élément de première valeur, c'est surtout avec les animaux — transformés et, si l'on peut dire, *surnaturalisés* par la présence d'un esprit, qui est l'esprit de l'ancêtre, — que l'on conclura cette alliance. Les autres êtres ne seront pris que si des circonstances particulières les imposent, en montrant que c'est par eux que, à telle famille ou à tel individu, se manifestera l'esprit protecteur.

Sans doute, l'institution ne se retrouve pas partout dans la totalité et la pureté des phases qui l'ont primitivement établie ; il est même des tribus qui paraissent l'ignorer totalement, d'autres qui n'en gardent que des traces. Mais on peut cependant la reconstituer dans son ensemble, en se servant des survivances qui nous en restent, et qui, toutes, se rattachent à des conceptions identiques.

Seulement, après ce court exposé, le totémisme garde-t-il l'importance fondamentale qu'on essaie

parfois de lui donner, dans un but d'ailleurs préconçu et systématique? Nous ne le croyons pas.

Le totémisme est simplement une institution sociale, ou mieux familiale, basée sur un concept magique. Il ne crée ni la conscience religieuse, ni la morale, ni la croyance aux esprits, ni la communion : il suppose, au contraire, tout cela déjà existant. Pour faire une alliance avec un être invisible, il faut croire qu'il existe : on ne s'allie pas avec le néant.

*
* *

Nous terminerons ici cette courte étude des populations bantoues. Mais, à titre de curiosité, peut-être trouvera-t-on intéressant de la comparer avec celle que lui consacre M. Salomon Reinach dans son *Histoire générale des religions*. La voici : « Les nègres *Bantus*, voisins des grands lacs (de l'Afrique), sont divisés en clans totémiques; les membres d'un clan ne peuvent ni tuer leur totem, ni épouser une fille de leur clan. Le totémisme se rencontre aussi dans l'Afrique orientale britannique et à Madagascar, avec un système de magie développé ¹. »

C'est tout. Et c'est avec ce déploiement de science, cette exactitude et cette profondeur, que M. Salomon Reinach vient nous révéler, enfin, « le mystère de toutes les religions dévoilées », du Christianisme surtout, ensemble de vains scrupules basés sur un certain nombre de totems et de tabous!..

M. Salomon Reinach exagère.

1. SALOMON REINACH, *Orpheus, Hist. gén. des religions*, Paris, 1909, p. 227.

III. — Les Hottentots. Les Nigritiens. Les Hamites.

Si, des Bantous, nous passons à l'examen des autres populations africaines similaires, telles que les Hottentots au sud, et au nord les Nigritiens et les Hamites, — pour ne donner ici que des divisions très générales, — nous constaterons entre toutes de singulières affinités religieuses et morales.

*
* *

D'abord, nous trouvons partout la famille établie, et, partout, la religion, en étroit rapport avec elle. Sans doute, ce n'est pas la famille qui a créé la religion, mais nous pouvons dire que c'est la religion qui a organisé la famille dans ces sociétés primitives, qui l'a maintenue, qui l'a protégée, et que la famille, à son tour, a gardé la religion dans ses principaux éléments. Centre de la croyance, elle a été le centre du culte, qui, de là, s'est étendu au campement ou au village, au clan et à la tribu.

Le mariage est entouré de certaines prescriptions, dont le caractère religieux est évident, soit que ces rites se fassent au moment même de l'union matrimoniale, soit qu'ils s'accomplissent antérieurement, par exemple à l'époque de la puberté et à l'occasion des initiations de l'adolescence. C'est à cette idée qu'il faut rapporter, par exemple, la pratique de la circoncision, connue non seulement par de nombreuses populations noires de l'Afrique, bantoues, nigritiennes et hamites, non seulement par les peuples similaires de la Mélanésie et les Polynésiens

des Iles océaniques, mais encore par plusieurs tribus de l'Amérique elle-même.

Partout aussi, le jeune homme va prendre femme ailleurs que dans sa parenté.

Mais, en même temps, chaque famille ou tribu cherche toujours à se maintenir dans une pureté relative au milieu des autres populations; elle garde ses croyances, ses mœurs, ses rites, son genre de cases, ses armes, ses parures, ses marques distinctives sur la peau, les dents, la chevelure. De là, ces tatouages qui, en certains pays, comme la Polynésie, ont été portés à la hauteur d'un art.

Ailleurs, les tribus ont tracé sur leurs boucliers un véritable blason.



Pour en revenir aux Hottentots, en qui Le Vaillant n'avait autrefois vu aucune trace de religion, Livingstone, plus clairvoyant, a pu dire d'eux : « Quelque dégradées que soient ces populations, il n'est pas besoin de les entretenir de l'existence de Dieu, ni de leur parler de la vie future. Ces deux vérités sont universellement admises en Afrique. Tous les phénomènes que les indigènes ne peuvent expliquer par une cause ordinaire, sont attribués à la Divinité... Si vous leur parlez d'un mort, *il est allé près de Dieu*, vous répondent-ils ¹. »

Ils ont un culte domestique et un culte individuel. Le matin, aux premiers rayons de l'aube, ils quittent leur hutte et vont s'accroupir derrière un buisson.

1. D. LIVINGSTONE, *apud* A. DE QUATREFAGES, *Les Pygmées*, p. 292.

Là, la face tournée vers l'Orient, ils adressent leur prière à Tsui-Goa, « le père des pères ¹ ».

Dans chaque famille, les mânes des ancêtres sont considérés comme des espèces de dieux lares, qu'on prie, et auxquels on fait des offrandes.

*
* *

Passons en Guinée. « Le culte privé ou familial y est à la base de l'organisation sociale. Le père de famille, patriarche ou chef secondaire, en est le prêtre. Les honneurs, les sacrifices, les offrandes qu'il fait, s'adressent aux mânes des ancêtres de sa famille, et plus spécialement au fondateur de cette famille, ou à celui de la tribu dont elle est issue ². »

Mêmes idées et même organisation dans toutes les tribus nigritiennes de la vallée du Niger et du Soudan.

C'est ainsi que, dans toute l'Afrique, on passe naturellement de la famille constituée en ce monde à la famille se survivant dans l'au-delà. Partout, à côté des influences mystérieuses de la nature — influences parfois localisées dans des fétiches, comme à la côte de Bénin, au Niger, au Dahomey, etc., — nous trouvons la croyance aux mânes. Puis viennent les esprits, dont les uns ne paraissent être que des âmes transfigurées, dont les autres ont une origine extra-humaine, et, enfin, l'Être Suprême, dont la notion devient de plus en plus distincte à mesure qu'on se rapproche des régions du Nord.

Chez les Yorubas, par exemple, dans la vallée

1. A. DE QUATREFAGS, *ibid.*, p. 307.

2. A. ARCIN, *La Guinée française*, Paris, 1907, p. 422.

du Niger, Dieu est communément appelé *Olorun*, c'est-à-dire « le Maître des cieux¹ ». Mais on vénère aussi un grand nombre d'autres divinités : ce sont les *Orishas*, qui président à l'atmosphère, au feu, au commerce, à la naissance, à la mer, à la guerre, à la chasse, à l'agriculture, etc.

N'oublions pas les esprits du foyer ou *Egun*, ni les esprits mauvais ou *Esu*.

Les féticheurs (*Babalawo*), là comme presque partout, jouent un grand rôle, spécialement pour les rapports avec les morts, les nombreux sacrifices qui sont offerts, la divination et l'interprétation des présages.

Les Yorubas, également, ont un véritable système de morale religieuse, ordonnant le respect pour les « dieux », l'obéissance aux parents et aux chefs, la fidélité dans le mariage, l'exercice de l'hospitalité, et défendant le meurtre, le vol, la magie, l'adultère, le suicide, etc. : le tout basé sur une sorte de Providence immanente, qui récompense le bien et punit le mal².

Dans son remarquable ouvrage sur les tribus du Bas Niger, le major A. Glynn Leonard nous donne des détails identiques³.

*
* *

Dans les populations hamitiques, qui s'adonnent surtout à la vie pastorale, comme les Massaï, les Gallas, les Peuls, etc., l'organisation familiale est

1. REV. JAMES JOHNSON, *Yoruba Heathenism*, Londres, 1899.

2. R. E. DENNETT, *At the back of the Black Man's mind*, p. 267.

3. A. G. LEONARD, *The Lower Niger*, Londres, 1906.

peut-être encore plus fidèlement gardée que chez les Nigritiens et les Bantous.

Les Massaï, qui sont exclusivement pasteurs, ne connaissent ni temples, ni images, ni fétiches quelconques; mais on peut dire qu'ils ont perpétuellement à la bouche le nom de Dieu, *En-Ngai*, sans que, d'ailleurs, ils puissent dire au juste où il est et ce qu'il est. Les femmes prient généralement deux fois par jour, le matin et le soir, ainsi que dans les circonstances exceptionnelles, quand, par exemple, les guerriers livrent combat. Les hommes et les enfants, eux, ne prient guère qu'en temps de sécheresse, ou lorsqu'une maladie frappe le bétail. Les sacrifices sanglants sont assez communs. Les Massaï croient à l'existence de l'âme humaine, ainsi qu'à sa survivance, mais ils ne craignent pas les esprits.

Avec les Gallas ou Oromo, nous arrivons à des notions religieuses si claires et si définies, qu'il n'y a pas lieu d'insister. Ils connaissent Dieu (*Waka*), les bons esprits ou bienheureux (*Aoulia*), les offrandes et les prières, un sacrifice ou cérémonie de l'alliance (*Wadadja*).

IV. — Hors d'Afrique.

Après l'Afrique, il nous resterait à passer en revue les populations primitives de l'Océanie, de l'Amérique, et même de l'Asie et de l'Europe. L'espace dont nous disposons ne nous permet pas de nous attarder dans cette revue, qui, du reste, peut être très rapide. Partout, en effet, on peut constater, avec des différences notables, dont plusieurs sont imputables aux caractères ethniques, aux circons-

tances, aux milieux, le même fond de croyances et de pratiques religieuses.

*
* *

Les Australiens, par exemple, qui ont longtemps passé, eux aussi, pour n'avoir aucune religion, n'en sont pas plus dépourvus que nos Noirs d'Afrique. Ils ont la notion d'un Être tout-puissant, *Motogon*, d'un esprit mauvais, *Cienga*, de la survivance de l'âme, etc. Chez quelques tribus, la pratique du totémisme paraît très développée, chez d'autres elle semble inconnue, mais, nulle part, elle n'efface les vraies connaissances religieuses¹.

Mêmes remarques à faire pour les Mélanésiens, les Papous, les Fidjiens, les Néo-Calédoniens, chez lesquels la magie et la superstition se mêlent, dans des proportions variables, à la Religion. L'idée du *tabou*, par exemple, provenant de la persuasion que ce qui est *sacré* doit être préservé de tout contact humain,

1. Sur ce point les assertions de B. SPENCER et J. GILLEN dans *The Native Tribes of Central Australia* (1899) et *The Northern Tribes of Central Australia* (1901), qui niaient la notion d'un Être suprême chez les Aruntas de l'Australie centrale, ont été directement contredites par M. C. STREHLOW (missionnaire en Australie centrale depuis 1892), dans un premier volume publié à Francfort en 1907 : *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien, I Teil*. Les Aruntas ont, eux aussi, la notion d'un Être suprême, bon et éternel, *Altjira*, qui réside au ciel. Le totémisme semble une importation postérieure, qui a rejeté au second plan cette doctrine plus ancienne de l'Être suprême. Ce caractère primitif du totémisme a été aussi contesté par A. LANG (*Australian Problems*, dans *Anthropological Essays presented to E. B. Taylor*, Oxford, 1907). Enfin ni HOWITT (*The Native Tribes of South East Australia*, 1904), ni KLAATSCH (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1907, p. 633-690) n'ont découvert chez les tribus du Sud-Est ou du Nord-Ouest de l'Australie ce système de totémisme développé, que SPENCER et GILLEN attribuent aux Aruntas. Cf. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. II (1908), p. 565-566.

sous peine de sacrilège ou de malheur, est universelle en Océanie, mais c'est surtout en Polynésie qu'elle s'est développée : le terme, du reste, est venu de là, pour s'imposer à la littérature européenne.

Quant à Dieu, la connaissance plus ou moins claire qu'on en a est générale.

*
* *

Passons à l'Amérique. D'un bout à l'autre de cet immense continent, qui relie le pôle nord au pôle sud, les découvreurs qui s'y sont succédé depuis Christophe Colomb, y ont trouvé des populations bien différentes d'aspect, de langues, de mœurs et de civilisation. Mais, au point de vue religieux, nous constatons là, à peu près, ce qu'on a vu partout : l'idée d'un Grand Esprit qui domine le monde; des esprits inférieurs qui se manifestent dans les phénomènes cosmiques, les astres, les eaux, les forêts, les animaux, les plantes, plus nettement dégagés de la forme humaine, il semble, qu'en Afrique; enfin, les âmes des hommes survivant à la destruction du corps, souvent punies ou récompensées, souvent disparaissant dans l'inconnu, souvent encore revenant parmi les vivants en se réincarnant, soit dans l'enfant qui reproduit les traits d'un parent défunt, soit dans l'animal, la plante ou l'objet totem. Si, en effet, nous avons relevé des traces de totémisme en Afrique et en Océanie, si cette institution a des survivances en Asie et en Europe, c'est en Amérique, et surtout dans l'Amérique du Nord, qu'elle a pris ou gardé le plus de développement.



Les mêmes croyances en un monde supérieur, avec un culte et une morale appropriés, ont été constatées chez les populations primitives du Nord de l'Asie et de l'Europe, Lapons, Samoyèdes, Votiaks, Eskimos, Tchérémisses, Yakoutes, etc.

V. — Négrilles et Négritos.

Nous ne pouvons considérer comme vraiment primitives les civilisations antiques qui se révèlent à nous, chaque jour plus étonnantes, sur les bords du Tibre, de l'Euphrate ou du Nil. Nous y voyons du reste que chacune d'elles nous présente, plus simple, mais plus pure, à mesure qu'on remonte le cours des âges, une véritable organisation du culte, avec la prière et le sacrifice pour centre, la survivance de l'âme et la rétribution future pour sanction.

Mais, si loin que les monuments égyptiens nous reportent vers le passé, les peuples qu'ils ont élevés, et qu'on rattache à la race berbère plus ou moins métissée, avaient trouvé d'autres hommes qui les avaient précédés dans cette vallée du Nil, et qui appartenaient à la pure famille hamitique, déjà mentionnée.

Ceux-ci avaient dû, auparavant, refouler les Nègres ou Nigritiens.

Les Nigritiens eux-mêmes avaient chassé devant eux les Bantous.

Et les Bantous avaient aperçu, ici et là, errant en groupes nomades, sans villes ni villages, sans cul-

tures, sans élevage, sans industrie, sans rien de ce qui nous semble nécessaire à la constitution d'une société, vraiment sauvages et vraiment primitifs, ces mystérieux petits hommes, qui nous réapparaissent aujourd'hui, exactement dans le même état, semble-t-il, où les Bantous les trouvèrent, tels que plus tard les artistes égyptiens les figurèrent sur leurs obélisques, tels enfin que leurs représentants, captifs chez les Pharaons, passèrent devant le grand Sphinx de Memphis, au sourire éternel...

Plus vieux que le Sphinx, les Pyramides, et tous les textes recueillis sur les papyrus, le bronze, la brique et la pierre, sont donc ces Pygmées ou Négrilles africains, dont il nous est possible aujourd'hui de recueillir le témoignage.

*
* *

Or, que disent-ils, ces étranges petits hommes, dont le surnom, *Wa-twa*, *Ba-twa*, *Aba-twa*, *Bé-kü*, etc., équivaut à celui de « chassés », « dispersés », « vagabonds » ? — Ils disent, d'abord, et partout, que c'est à eux qu'appartient la terre qu'ils parcourent, à eux que sont les forêts, les plaines, les eaux, les fruits sauvages, le gibier, que les autres sont des étrangers venus après eux dans leur domaine, et, à ce titre, leur devant hommage. Et, chose curieuse ! « les autres », c'est-à-dire toutes les tribus bantoues, hottentotes et nigritiennes, conviennent de cette assertion : les Négrilles sont les premiers occupants du sol.

Mais ce n'est pas tout. Au sud du Continent africain, nous trouvons les Sâns, dits *Bushman* ou

Broussards, qui ont d'étonnantes affinités avec ces Négrilles. Et si nous nous tournons vers les terres baignées par l'Océan Indien, voici encore une race similaire, les Négritos, représentés par des groupes plus ou moins purs dans les îles Andaman, la presqu'île de Malacca, les Philippines, sans parler des traces qu'ils ont laissées dans l'Inde, à Ceylan, au Béloutchistan, en Susiane, et ailleurs.

Or, si nous cherchons à nous rendre compte des croyances et des pratiques religieuses de cette petite race, nous avons cette surprise de constater qu'elles existent parfaitement discernables, qu'elles se ressemblent à peu près dans tous leurs groupes, et que, de plus, elles sont singulièrement plus claires, parce que moins compliquées et plus simples, que chez les populations de civilisation supérieure au milieu desquelles elle vit !

D'abord, partout, qu'il s'agisse des Sâns, des Négrilles ou des Négritos, la famille est établie, au point que, sauf peut-être dans les groupements importants, qui sont rares, le chef de famille est tout : père, chef et prêtre. Cette famille est, en général, monogame.

Un caractère commun et fort remarquable de leur religion est que, nulle part, elle ne paraît comporter ni temples, ni enceintes, ni cases, comme ces cases minuscules signalées chez les Bantous. Ils n'ont pas non plus de fétiches. A peine, ici et là, portent-ils quelques amulettes très simples, ordinairement de petits bouts de bois, qui, dans leur esprit, sont surtout des « remèdes ». Ils ont d'ailleurs une grande réputation pour la composition de toutes sortes de recettes et de procédés : nul ne les égale dans « la

science des choses de la terre », c'est-à-dire de la forêt et de ses ressources.

Il ne semble pas qu'ils aient un culte pour les astres; mais on trouve, très vivante dans leur esprit, cette idée, dont nous avons déjà parlé, que l'homme est dans ce monde comme dans une sorte de domaine étranger : aussi, sont-ils fort attentifs à ne pas user, sans rites préalables comportant des prières et des sacrifices, de ce que la Nature a caché aux yeux, des sources, par exemple.

Les Pygmées admettent, à l'évidence, la distinction de l'âme et du corps, et ils prennent grand soin que les restes mortels des leurs reçoivent des funérailles convenables, dont le double but paraît être de les cacher à tous les regards, et d'empêcher leurs mânes de les suivre à titre de « revenants ». Mêmes pratiques chez les Minkopis des Andaman et chez les Aétas des Philippines.

Mais ce qui est surtout remarquable chez les uns et les autres, c'est la notion vraiment claire et distincte qu'ils ont d'un Être supérieur, Maître de tout, qui leur a donné la terre. Aussi, chaque année, au retour de la saison, les Négrilles de la forêt gabonaise lui sacrifient-ils une noix de *Nkula*, qu'ils vont chercher au plus haut d'un arbre, et qu'ils brûlent sur un feu nouveau, en priant et en dansant. Seulement, ce Maître est sévère : c'est lui qui descend dans les campements, et, de temps à autre, emporte l'âme de ceux qui meurent. C'est pourquoi il faut le craindre, et la vie de ces pauvres enfants des bois se passe à fuir Dieu...

Les Sâns disent aussi qu'il est au ciel un *Kaang*, ou chef, auquel ils donnent le titre de *Kue-Ahen-*

teng, ou *Maitre de toutes choses*, qui fait vivre et qui fait mourir.

Les caractères moraux de tous ces petits hommes sont également fort intéressants. Les indigènes des îles Andaman ont un mot : *yubba*, que M. Man traduit par *péché, mauvaise action*, et qui s'applique au mensonge, au vol, aux violences, au meurtre, à l'adultère. Tous ces actes sont regardés comme provoquant la colère de *Puluga*, le Créateur. La famille est respectée. Les crimes de rapt, de séduction, les vices contre nature paraissent inconnus, dit toujours M. Man. Le sentiment de la pudeur y est universel¹.

VI. — Les Préhistoriques.

Que ne pouvons-nous, pour finir, invoquer le témoignage des hommes dont on retrouve, ici et là, les restes préhistoriques? Après les nôtres, ces vrais Primitifs eussent été bien intéressants à entendre. Malheureusement, leurs traces se réduisent à si peu de choses qu'on ne saurait, sans imprudence, parler longuement de leur civilisation. Tout ce que l'on peut dire, c'est que leur vie nous apparaît comme présentant de singulières analogies avec les populations dites sauvages, dont les restes se retrouvent en Afrique, dans les régions boréales de l'Europe, et en Australie. Or, c'est se faire une très fausse idée de ces « sauvages », que de se les représenter comme des espèces de demi-bêtes, d'une intelligence épaisse, d'une moralité bestiale, d'une existence misérable.

1. E. H. MAN (dans A. DE QUATREFAGES, *Les Pygmées*).

Si peu qu'on ait vécu de leur vie, on a sur elle des appréciations bien différentes : ces gens sont heureux, souvent intelligents, relativement moraux, religieux aussi, et, en somme, plus satisfaits de leur existence libre et simple, que des complications, des exigences, des ambitions et des déceptions de notre civilisation raffinée. Tels aussi furent vraisemblablement nos lointains ancêtres.

Quant à leur sens religieux, celui « des hommes de la pierre polie n'a été mis en doute par personne. La croyance à une autre vie s'accuse chez toutes les tribus néolithiques par les soins remarquables donnés aux sépultures... Quelle que soit la nature des tombeaux, toujours on y trouve des offrandes mortuaires, devenues pour nous des trésors ethnographiques ¹ ».

Et si l'on remonte aux extrêmes limites des âges aujourd'hui entrevus, le moins qu'on en puisse dire est ce qu'on écrivait dernièrement à propos de « l'homme de la Chapelle-aux-Saints » : dans la mesure où il est démontré par la philosophie et la science que l'acte d'ensevelir les morts suppose des croyances et des sentiments religieux, on peut affirmer que, dès la période moustérienne, il y avait de la religion dans l'humanité.

VII. — Conclusion.

A quelles conclusions nous amène cette étude rapide ?

Partout et toujours, les hommes se montrent à

1. A. DE QUATREFAGES, *Introduction à l'étude des races humaines*, p. 278.

nous rassemblés en familles, et ces familles nous apparaissent reliées par une religion : voilà une première constatation.

A la base des civilisations antiques, comme dans les sociétés à forme primitive qui se sont maintenues jusqu'à nous, sur divers points de la terre, nous voyons en outre que les éléments principaux de cette religion sont, au fond, identiques. Les différences sont dans le revêtement extérieur et adventice, que, suivant son génie, sa nature particulière, son degré de culture, la richesse, la poésie ou l'âpreté de son imagination, les dévergondages de son esprit ou la discipline de son organisation sociale, chaque peuple a su donner à ce fond commun, à ce lot primitif de croyances et de pratiques déterminées.

Et c'est là ce qui nous explique ce fait, déconcertant au premier abord, mais parfaitement compréhensible à tout esprit qui n'est pas enfermé dans un système préconçu, que les Romains et les Grecs nous apparaissent avec une religion plus chargée, mais moins épurée, que les Assyro-Chaldéens, ceux-ci avec des croyances moins élevées que les Égyptiens, ceux-ci avec des pratiques plus multipliées et plus complexes, mais moins faciles à pénétrer que celles des tribus hamitiques, nigritiennes et bantoues, et ces dernières, enfin, avec des données religieuses plus diffuses et moins simples, et, dès lors, moins claires et moins pures que celles de nos humbles Pygmées, dont la pauvre imagination n'a rien trouvé pour enrichir — si c'est là une richesse! — le fond dogmatique et moral qu'ils emportent dans leur vie errante, et qui les a maintenus, quand même, à travers la longue série des siècles passés.

Ce n'est pas, assurément, que ces populations, dans les cinq parties du monde, aient, à proprement parler, une religion commune, pouvant s'exposer en un système cohérent et défini. Mais, si nous enlevons à chacune des formes particulières de ces religions locales ce qui les spécifie et les caractérise, que trouverons-nous, finalement, au-dessous de toutes ces couches, qui, à la manière des dépôts géologiques, se sont superposées, fort inégalement d'ailleurs, dans la suite indéfinie des temps, sur la surface nue de l'âme humaine?

Un petit nombre de croyances, de pratiques, d'obligations morales et d'institutions, qui, étant à la base de tout le reste, peuvent être raisonnablement considérées comme les éléments primaires et fondamentaux de la Religion.

*
* *

Ces éléments, que nous dégageons des superfétations de la mythologie, de la superstition et de la magie, et qui, ici plus effacés, là plus précis, se trouvent néanmoins partout, sont à peu près les suivants :

1° Distinction entre le monde visible ou naturel et le monde invisible ou surnaturel ¹ ;

2° Sentiment de dépendance de l'homme par rapport à ce monde supérieur, particulièrement dans l'usage de la nature ;

3° Croyance en un Pouvoir suprême, organisateur et souverain du monde, maître de la vie et de la mort ;

4° Croyance en des esprits ou êtres nuisibles et

1. Le mot *surnaturel* est ici pris dans son sens le plus large.

mystérieux, les uns tutélaires, les autres hostiles ;

5° Croyance en l'âme humaine, survivant à la dissolution du corps ;

6° Croyance en un monde de l'au-delà, où nous entrons par la porte de la mort ;

7° Sens moral universel, basé sur la distinction d'un bien et d'un mal ; sentiment de la justice, de la responsabilité, de la liberté, du devoir, de la pudeur ; reconnaissance explicite ou implicite de la conscience ;

8° Prescriptions et interdits en vue d'un but moral ou réputé tel ; notion du péché, avec sanction appliquée par l'autorité du monde invisible ou de ses représentants ;

9° Organisation cultuelle : prière, offrande, sacrifice, rites, cérémonies, symboles, etc., comme expression de soumission, de pénitence, de reconnaissance ou de supplication ;

10° Sacerdoce, d'abord représenté par le chef de la famille, puis par des anciens, des « voyants » ou des prêtres spécialement chargés des fonctions sacrées, puis par des corps organisés ;

11° Distinction entre le *profane* et le *sacré*, pouvant affecter les personnes, les lieux, les objets, les paroles, etc.

12° Organisation et maintien de la famille, centre religieux et social, cherchant à conserver la pureté de son sang, s'imposant des lois, se distinguant par des marques spéciales, et se fortifiant par des alliances.

Peut-être ce tableau pourrait-il être allongé de quelques articles ; mais il ne semble pas qu'on soit fondé à en retrancher. Tous ces éléments, pareils à des paillettes d'or semées en destas de sable et de matières

impures, se retrouvent en effet dans toutes les religions de tous les temps et de tous les peuples. C'est un fait, et un fait constamment vérifiable.

En ces éléments essentiels et fondamentaux nous ferons donc consister la RELIGION DES PRIMITIFS.

*
* *

A cette religion quel nom donner ?

Beaucoup d'écrivains, qui s'occupent des religions surtout pour essayer de les démolir, appliquant à ces délicates matières les lois d'une évolution aveugle en même temps que créatrice, ont voulu que l'homme, sortant de l'animalité, comme l'animalité serait sortie de la matière inconsciente et inerte, ait d'abord été naturiste, puis animiste, puis fétichiste, puis idolâtre, puis polythéiste, puis théiste. Malheureusement pour la théorie, les faits sont loin de se présenter ainsi ! Qu'il y ait du naturisme, de l'animisme, du fétichisme, et de l'idolâtrie, dans toutes ou presque toutes les religions des peuples non civilisés, et même civilisés, on peut l'admettre : encore faut-il avoir soin de savoir toujours distinguer ici la religion de ce qui est sa contrefaçon, et c'est ce que l'on fait trop rarement. Mais aucune religion n'est totalement, et au sens propre du mot, naturiste, animiste ou fétichiste : il faut trouver une autre dénomination plus exacte et plus juste.

*
* *

Nous ne nous attacherons point, non plus, à rechercher l'origine de ce que nous avons cru pouvoir donner

comme la religion primitive. Mais, en face des éléments qui la constituent, une réflexion s'impose à l'esprit : c'est qu'aucun d'eux ne dépasse les forces naturelles de notre raison, de sorte qu'il n'apparaît pas théoriquement impossible que cette religion soit un simple produit de l'esprit et de la conscience de l'homme.

Cependant, il faut reconnaître que, en fait, l'hypothèse d'une assistance providentielle, ou d'une révélation divine socialisée dans la famille, expliquerait, de façon plus satisfaisante, l'ensemble, remarquable quand même, de ces croyances, de ces pratiques et de ces institutions, leur universalité, leur transmission, et surtout, si elle était prouvée, leur coexistence avec les premiers groupements humains.

Qu'aurait-il fallu pour cela, et que faut-il encore ? — Simplement que la raison et la conscience aient été et restent maintenues et dirigées, à travers toutes les erreurs et toutes les fautes dont l'humanité est capable, par un secours surnaturel ordinaire, en tout homme « de bonne volonté ».

*
* *

Et plus nous cherchons, plus nous nous sentons ramenés vers cette conclusion finale, que, dans cette grande question, « tout se présente à nous comme si l'Espèce humaine, irradiant d'un point commun sur lequel elle aurait apparu, à une époque que la science est impuissante à fixer d'une façon précise, avait été mise en possession d'un fond de vérités religieuses et morales, avec les éléments d'un culte, le tout prenant racine dans la nature même de l'homme, s'y

conservant avec la famille, s'y développant avec la société, et donnant peu à peu, — suivant les mentalités particulières à chaque race, sa portée intellectuelle, les conditions spéciales de sa vie, — ces formes à surfaces variées, mais fondamentalement identiques, que nous appelons les religions, — religions auxquelles, partout et dès le principe, les viciant, les déformant, les détournant de leur objet, se sont attachées les mythologies, les superstitions et les magies¹ ».

A. LE ROY,
évêque d'Alinda.

Bibliographie.

- A. DE QUATREFAGES, *Introduction à l'étude des Races humaines*. — *Les Pygmées*, Paris, 1887.
- J. DENIKER, *Les Races et les Peuples de la Terre, éléments d'anthropologie et d'ethnographie*, Paris, 1900.
- SIR JOHN LUBBOCK, *The origin of Civilisation, etc.*, London, 1870.
- E. B. TYLOR, *Primitive culture*, 2 vol., London, 1872, 3^e édition, 1891. Trad. franç.; 4^e éd. angl., London, 1904.
- C. P. TIELE, *Geschiedenis van den gods-dienst tot aan de heerschappy der werelgodsdiensten*, 1876. (Trad. franç. de M. VERNES, *Manuel de l'Histoire des Religions*, Paris, 1880.)
- GIRARD DE RIALLE, *Mythologie comparée*, Paris, 1878.
- A. RÉVILLE, *Prolégomènes de l'Histoire des Religions*, Paris, 1881. — *Les Religions des peuples non-civilisés*, Paris, 2 vol., 1883.
- Abbé DE BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'Histoire des Religions*³, Paris, 1889.
- W. SCHNEIDER, *Die Naturvölker*, 1885. — *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*, Münster, 1891.

1. M^{sr} A. LE ROY, *La Religion des Primitifs*, Paris (Beauchesne), p. 484.

- C. PESCH, *Gott und Götter*, Freiburg im Breisgau, 1890.
- A. BORCHERT, *Der Animismus*, Freiburg im Breisgau, 1900.
- ANDREW LANG (trad. L. MARILLIER), *Mythes, Cultes et Religions*, Paris, 1896. — *The Making of Religion*², London, 1900.
- J. G. FRAZER, *The Golden Bough*³, London, 1908 sqq.; *Le Totémisme* (trad. franç., 1898).
- D. BRINTON, *Myths of the New World*, Philadelphia, 1896; — *Religions of Primitive Peoples*, New-York, 1897.
- HOWITT, *The native tribes of S. E. Australia*, London, 1904.
- SPENCER and GILLEN, *The native tribes of Central Australia*, 2 vol., London, 1899-1904.
- L. H. JORDAN, *Comparative Religion, its Genesis and Growth*, Edinburgh, 1905.
- F. NICOLAY, *Histoire des croyances, superstitions, etc.*, 3 vol., Paris, 1901.
- R. H. NASSAU, *Fetichism in West Africa*, London, 1904.
- R. E. DENNETT, *At the back of the Black Man's Mind*, London, 1906. — *Nigerian Studies*, London, 1910.
- A. G. LEONARD, *The Lower Niger and its Tribes*, London, 1906.
- SALOMON REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, 3 vol., Paris, 1905-1908.
- W. SCHMIDT, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910.
- Abbé A. BROS, *La Religion des peuples non civilisés*, Paris, 1908.
- M^{sr} A. LE ROY, *Les Pygmées*, Tours, 1905. — *La Religion des Primitifs*, Paris, 1909.
- Parmi les Revues spéciales, on peut consulter surtout l'*Anthropos*, Mölding, Vienne.

CHAPITRE III

LA RELIGION DES CHINOIS

Sommaire. — I. Les origines.

II. Avant la dynastie Tcheou. — Religion primitive : culte du Ciel et des Mânes.

III. Sous la dynastie Tcheou. — Innovations et altérations.

IV. Fin des Tcheou. — Lao-tse et Confucius. — Taoïsme et Confucianisme.

V. Décadence, puis anarchie : Bouddhisme, Mazdéisme, Manichéisme, Nestorianisme, Mahométisme, Judaïsme.

VI. Sous la dynastie Song. — Shintoïsme chinois, puis Néo-Confucianisme : Système de Tchou-hi.

VII. Règne des Lettrés. — Bibliographie.

I. — Les origines.

Ce fut vers l'an 3000 avant Jésus-Christ au plus tard, qu'une tribu, venue de l'Occident, fonda dans le bassin du Fleuve Jaune, l'état qui est devenu l'empire chinois. Cette peuplade vint-elle directement des rives de l'Euphrate, apporta-t-elle de la Chaldée sa religion et sa civilisation ? Le fait n'est pas encore démontré. En tout cas, à leur entrée dans l'histoire, au début du troisième millénaire avant Jésus-Christ, les Chinois nous apparaissent comme un peuple distinct, relativement peu nombreux, ayant ses mœurs propres, établi par petits groupes parmi des tribus

aborigènes de mœurs différentes. Les Chinois vénéraient le Ciel et les Mânes. Les aborigènes étaient fétichistes. Là se borne notre science des origines.

II. — Avant la dynastie Tcheou. — Religion primitive.

Pour la période historique, qui s'étend du xxiv^e au xii^e siècle avant Jésus-Christ, période des empereurs électifs, puis des dynasties Hia et Chang-Yn, voici les notions que les Odes et les Annales, seuls documents existants, nous ont conservées.

Au-dessus de tout, les Chinois plaçaient un Être supérieur, qu'ils appelaient Sublime Ciel, Ciel, Sublime Souverain ou Souverain. Ces quatre termes des anciens textes sont strictement et parfaitement synonymes, de l'avis de tous les commentateurs. Le Ciel, le Sublime Souverain, donne, conserve ou ravit l'existence. Il est l'auteur des relations humaines, des devoirs et des lois. Il considère les hommes et les juge. Il récompense et punit, selon le mérite et le démérite. Il régit les événements; de lui viennent la disette et l'abondance, l'adversité ou la prospérité. L'empereur est son mandataire sur la terre. Le Ciel le prédestine longtemps à l'avance, le prépare durant des siècles.

Étant donné ces attributs, il est impossible d'admettre que les anciens Chinois aient considéré le Ciel comme une voûte matérielle, et le Sublime Souverain comme un ancien héros. Cette interprétation serait inconciliable avec les textes, leurs commentaires, et toute la tradition.

Le culte qu'on rendait au Ciel, au Sublime Sou-

verain, était simple et expressif. On lui immolait des victimes, ordinairement un bœuf. On l'avertissait des événements plus importants, en allumant un bûcher sur la cime d'une montagne. La fumée qui s'en élevait, était censée porter au Ciel les communications qu'on voulait lui faire. On s'inquiétait fort de savoir si le Ciel était content ou mécontent, favorablement ou défavorablement disposé. A cette fin, on examinait constamment astres et météores, pour en interpréter l'aspect et les mouvements, en bien ou en mal. On flambait des écailles de tortue, et l'on faisait des conjectures d'après la forme des craquelures produites. Le choix de ce dernier mode de divination est significatif. La carapace dorsale bombée de la tortue figurait le Ciel, sa plaque ventrale plate figurait la terre, l'animal placé entre les deux représentait l'humanité. On voulait apprendre la voie du Ciel, disent les textes, ce que le Ciel préparait à la terre, ce que le Sublime Souverain désirait des hommes.

Dès la même époque, certains êtres étaient l'objet d'un culte secondaire. Les textes énumèrent les *chen* du ciel et les *ki* de la terre, spécialement ceux des monts et des fleuves, les patrons des terres et ceux des moissons, etc. C'étaient les mânes d'hommes illustres, anciens bienfaiteurs honorés comme protecteurs : cas particulier du culte général, rendu par les anciens Chinois aux mânes des défunts.

Ce culte des défunts était la grande affaire des vivants, le souci qui primait tous les autres. La survivance de l'âme humaine était l'objet d'une croyance ferme et générale. Un texte célèbre de l'an 1400 avant Jésus-Christ parle au long de l'élysée céleste, de

l'effet des bénédictions ou des malédictions des ancêtres. En revanche, dans le peu de pages qui nous sont parvenues, aucune allusion n'est faite à un jugement après la mort, à un purgatoire ou à un enfer.

Une tablette en bois servait de medium entre le défunt et ses descendants. C'est devant cette tablette, qu'on offrait au défunt des mets, des liqueurs et des étoffes. Quand tout était préparé, on l'invitait, en déclamant des adresses, en chantant des odes, en faisant un grand vacarme de cloches et de tambours. Ce n'est pas que l'on crût qu'il dût venir manger, boire, s'habiller. On espérait seulement que l'ancêtre, informé de la bonne volonté de ses descendants, leur enverrait sa bénédiction, gage de bonheur. Cependant on parlait et on agissait comme si on avait espéré que le défunt viendrait et goûterait les offrandes. Pure fiction rituelle, disent les commentateurs. Le cœur des fils les pressait de faire quelque chose pour leur père. Mais comment s'y prendre pour lui plaire dans l'autre monde? Ne le sachant pas, ils accomplissaient ce qui jadis lui était agréable sur cette terre. Le cœur est ainsi fait, disent les commentateurs classiques; quand il sait que ses vœux sont irréalisables, pour se consoler quand même, il se donne l'illusion de se les figurer réalisés. Et pour rendre l'illusion plus complète, dans les occasions très solennelles, on habillait un descendant direct du défunt avec ses vêtements pieusement conservés. C'est autour de ce représentant muet que se jouait la pantomime rituelle. C'est à ce medium vivant, qu'on offrait les mets, les liqueurs et les chants.

La religion primitive des Chinois, aussi loin que l'histoire peut remonter, fut donc un monothéisme.

C'est au Maître du monde, au Juge des hommes, à Dieu, que s'adressa le culte primitif. Les anciens ne figurèrent jamais le Sublime Souverain ; la Chine ancienne ne connut pas d'idoles. Les hommes qu'elle vénéra, étaient placés dans une catégorie à part, bien au-dessous du Sublime Souverain.

Il est pourtant des ombres au tableau. Dès l'origine, le culte chinois fut un monopole gouvernemental. L'empereur seul communiquait avec le Sublime Souverain, les fonctionnaires vénéraient les êtres transcendants de leur district. Pour les particuliers, pour le peuple, ni adoration, ni prière. Essayer de communiquer avec le Ciel était considéré comme une usurpation, et puni comme un attentat. L'empereur priait pour le peuple, et celui-ci devait se contenter d'honorer ses parents vivants et ses ancêtres morts. Le second déficit de la religion primitive fut le vague de sa morale, son utilitarisme étroit, cherchant le principe de l'obligation dans la volonté des parents et des gouvernants, plutôt que dans celle de l'Être suprême. L'homme doit faire le bien, pour réjouir ses parents, et être bien vu des autorités. Il doit éviter le mal, pour ne pas affliger ses parents, et ne pas s'attirer de châtimens. Sans doute, les textes anciens disent que le Sublime Souverain voit et juge, que les bons seront heureux et les méchants malheureux. Mais ils ne définissent pas ce qui est bien et ce qui est mal ; ils ne précisent pas en quoi consistent ces jugemens de la Divinité, et se taisent sur la nature de la sanction finale. Enfin, quoique le culte des morts ne fût pas superstitieux à son origine, le réalisme exagéré de ce culte devait fatalement, avec le temps, conduire à la superstition.

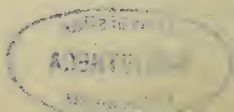


III. — Sous la dynastie Tcheou. Innovations et altérations.

En 1122 avant Jésus-Christ, la dynastie Chang-Yn fut renversée par les Tcheou. Ceux-ci occupèrent le trône impérial de Chine durant plus de huit siècles. Les textes des Odes et des Annales, textes nombreux et clairs, montrent que, durant la première moitié de cette période, les croyances furent substantiellement les mêmes que celles des âges précédents. Cependant des innovations et des altérations se produisirent, qui devaient avoir de graves conséquences.

Deux nouveaux systèmes de divination, l'un par les nombres, l'autre par les diagrammes, furent introduits au commencement de la dynastie. Ces nouveautés, d'abord destinées à rechercher la voie du Ciel, comme la divination par la tortue, dégénérèrent en pratiques superstitieuses : il en fut de même de l'astrologie et de la météorologie officielles, largement développées à la même époque.

A ces germes intimes de décadence, s'ajoutèrent des influences extérieures. Notons d'abord la contamination des Chinois théistes par les aborigènes fétichistes, qu'ils englobèrent et absorbèrent en grand nombre durant cette période. La sorcellerie, empruntée aux aborigènes, envahit le rituel. L'importation d'idées avestiques et brahmaniques entama le monothéisme primitif, et la cosmogonie simple des anciens. On donna des noms différents au Sublime Souverain, selon son action dans les diverses régions de l'espace. Pure affaire de dénomination, d'abord ; distinction de raison, dont la secte des Taoïstes s'a-



charna plus tard à faire une distinction réelle, multipliant ainsi l'Être suprême. Deux principes ou stades alternatifs de la matière, *yin* et *yang*, repos et action, sont imaginés pour expliquer la genèse de l'univers : de ce dualisme, la secte des Taoïstes tirera son système panthéiste. Que ces innovations n'aient pas eu, au début, le sens et la portée que les Taoïstes cherchèrent à leur donner dans la suite, cela est indubitable. Les lettrés chinois les plus célèbres, Koang-heng, Wang-sou et autres, l'ont magistralement démontré. Contentons-nous d'une citation, relative au Sublime Souverain : « L'homme, qui est un, agit par quatre membres. Le Sublime Souverain, qui est un, agit dans les cinq régions. Quand on considère sa grandeur, on l'appelle Sublime. Parce qu'il habite le Ciel, on l'appelle Azuré. Comme il est au-dessus de tout, on l'appelle Ciel. Comme il gouverne tout, on l'appelle Souverain. Quand on parle des cinq Souverains, il faut donc se garder d'entendre cinq personnes distinctes. Il n'y a qu'un seul Souverain. Le terme « cinq Souverains » exprime l'action de ce Souverain unique, dans les cinq régions de l'espace. »

Mais alors, pourquoi les Chinois, si peu métaphysiciens, imaginèrent-ils cette distinction théorique ? L'invention eut un motif pratique. L'empereur seul avait droit de sacrifier au Sublime Souverain. Durant la décadence des Tcheou, les grands feudataires schismatiques s'efforcèrent d'usurper cette prérogative impériale. Cependant aucun d'eux n'osa s'approprier en entier le Sublime Souverain, la divinité de l'empire. Chacun l'accapara, en tant que divinité de sa région. De là, les cinq Souverains,

les régions de l'espace étant au nombre de cinq dans le système chinois.

Du VIII^e au V^e siècle avant Jésus-Christ, la décadence s'accroît. Le monothéisme subsiste toujours, mais la divinité revêt une forme de plus en plus anthropomorphique. Les êtres transcendants anciens, les mânes nobles, se vulgarisent. Ils mangent et boivent, revêtent même des formes animales. Leurs rangs s'ouvrent à des démons malfaisants, d'origine exotique, qui ressemblent singulièrement aux nagas indiens. La notion primitive des mânes ordinaires s'altère. Eux aussi ont appris à manger et à boire ; si on ne les nourrit pas, ils souffrent de la faim, volent des aliments, se vengent sur leurs descendants négligents. On se figure de plus en plus l'autre monde à l'image de celui-ci, peuplé de riches et de pauvres, surtout de pauvres, dont la faim est le grand tourment.

En 678 et en 589 avant Jésus-Christ, on signale des cas de suttéeisme : hommes, femmes, chevaux et chars sont envoyés dans l'autre monde avec leur maître défunt. Depuis lors, cette pratique entra dans les mœurs. Quand il survient à une grande famille un bonheur ou un malheur, un serviteur fidèle se suicide, pour en porter la nouvelle aux ancêtres dans les enfers.

De 535 avant Jésus-Christ, date la première affirmation du dualisme de l'âme humaine. L'âme inférieure, *paï*, qui anime le corps et préside aux opérations végétatives, est issue de la matière première de l'embryon. Après la naissance, l'âme supérieure, *hun*, se forme peu à peu, par condensation, dans l'homme, de l'air qu'il respire. A la mort, l'âme infé-

rieure suit le cadavre dans la tombe, où elle finit par s'éteindre, après un temps plus ou moins long. L'âme supérieure survit au corps. Séparée du cadavre, elle mène une vie d'autant plus riche de science et de bonheur, qu'elle a plus appris et a été mieux nourrie sur cette terre. Si les descendants lui font libéralement les offrandes rituelles, elle se tiendra tranquille. Sinon, elle les molestera. L'âme inférieure, elle aussi, peut tourmenter les vivants, tant qu'elle n'est pas éteinte.

Cette théorie, inventée par le philosophe Tsetchan, a servi de base à la psychologie chinoise depuis le sixième siècle avant Jésus-Christ, jusqu'à nos jours. C'est en vain que le philosophe Tchou-hi et ses disciples essayèrent plus tard de réduire l'âme supérieure à une survivance éphémère. Le peuple chinois n'adopta jamais ce système matérialiste. Il croit encore à deux âmes, dont l'une s'évanouit graduellement dans la tombe, tandis que l'autre, d'essence plus parfaite, survit, et (addition bouddhique au dogme ancien) se réincarne.

IV. — Fin des Tcheou. Lao-tse et Confucius. Taoïsme et Confucianisme.

Vers la fin du sixième siècle avant Jésus-Christ, parurent deux hommes, dont les noms ont dominé depuis lors tout le mouvement des idées en Chine, Lao-tse et Confucius. La version, actuellement la plus commune, fait de ces deux hommes des contemporains. Lao-tse était à son déclin, quand Confucius débutait. Ils se virent et ne se comprirent pas. Cela devait être, car leurs vues s'opposaient diamétralement.

ment. Les critiques chinois modernes les ont admirablement résumées en ces quelques lignes : « Vers la fin de la dynastie tcheou, les anciennes croyances et institutions n'étaient plus qu'une ruine. Lao-tse voulut tout déblayer, puis construire un édifice tout neuf. Confucius voulut restaurer pieusement et scrupuleusement l'édifice antique. Lao-tse, le théoricien, s'éleva dans les nuages. Confucius, le praticien, s'attacha à la terre. »

Système de Lao-tse. — Lao-tse fut un philosophe. Son système est une sorte de panthéisme. Tout est fait de deux éléments, *tao*, le principe primordial, le tout, l'unité, la force qui évolue en deux périodes, progression et régression, et *ki*, le souffle primordial, matière subtile, substratum des évolutions, des progressions et des régressions. — Le principe n'eut pas de principe. Il fut toujours, et de lui-même. Il fut avant le Sublime Souverain, le Dieu de la religion primitive, qui se trouve rejetée en bloc par cette unique assertion. Il produit tous les êtres par son action sur le souffle. Ces êtres paraissent et s'agitent pour un peu de temps sur la scène du monde, puis vont se cacher et se reposer dans de mystérieuses coulisses. La vie n'est rien; ce qui la suit est tout. Attendre en paix le repos stable d'outre-tombe, voilà la sagesse; se démener dans la vie pour arriver à quelque chose, c'est folie. La morale, fondée sur ces principes, sera donc une morale faite de quiétude et d'abstention. Rien ne profite, rien ne dure; alors, à quoi bon s'agiter et peiner? Voir, ouïr, goûter, désirer, autant de fatigues et d'illusions. Sage est celui qui les méprise et s'en abstient. Agir, contrarie le cours naturel des

choses. Toute loi, toute règle entrave la nature. Suivre l'instinct inné, telle est la voie véritable.

Les gouvernants doivent appliquer ces principes à leurs peuples. Ils doivent isoler leurs sujets, les tenir dans l'ignorance la plus absolue, éteindre en eux toute ambition, tout désir. « Videz les têtes, et remplissez les ventres, débilitiez les esprits et fortifiez les os. Instruire le peuple, c'est ruiner l'État. » Ajoutons que Lao-tse maudit la guerre, avec une extrême énergie.

L'ensemble de ces principes, contenus dans le Tao-tei-king, a eu sur la Chine une influence prodigieuse. De là, tous ces traités de politique, dont le « leit-motiv » est qu'il faut tenir le peuple ignorant et repu. De là, le système administratif de l'abstention et de l'expectative, appliqué jusqu'à nos jours : « laisser leur libre cours à toutes choses, n'intervenir que contraint par la nécessité, mettre le doigt le plus rarement possible dans l'engrenage des causes naturelles, de peur de déranger son fonctionnement ». De là, enfin, l'horreur de la guerre, et le mépris du métier des armes.

Les idées de Lao-tse sur l'âme humaine et la survivance, ont aussi leur originalité bizarre : « L'homme peut arriver à ce que le principe vital contenu dans le germe qui lui a donné naissance, survive à la séparation d'avec le corps. Il peut, en nourrissant d'air ce principe vital, par une respiration paisible et réglée, concevoir en soi, comme la poule conçoit son œuf, l'embryon de son être futur. » On le représente sous la forme d'un enfant, nimbé de gloire. Pour être viable, il doit peser sept onces. A la mort, il transmigre dans l'autre monde,

abandonnant le cadavre, comme une défroque usée. Par cette doctrine, Lao-tse devenait l'inventeur de cette étrange gymnastique respiratoire, par laquelle tant de Chinois travaillent encore à s'assurer l'immortalité.

Système de Confucius. — Confucius fut un politique. Non seulement il ne spéculé sur rien, mais il réprouve toute spéculation abstraite, toute recherche transcendante. Il ne tente même pas l'esquisse d'une morale théorique. Chez lui, tout est concret, tout vise à la formation de gouvernants pratiques et de gouvernés soumis. Confucius poursuit une double entreprise : réagir contre les abus administratifs des princes féodaux, s'opposer aux théories des novateurs de son temps. Il pensa comme les anciens et crut comme eux : c'est lui qui, en compilant les Odes et les Annales, nous a conservé tout ce qui nous reste d'eux. Comme les anciens, il crut au Ciel, au Sublime Souverain, à une Providence, et il prouva sa foi par ses paroles et par ses actes. Comme eux, il cultiva la divination pour apprendre à connaître la voie du Ciel. Comme eux, il crut fermement à la survivance de l'âme humaine, mais resta absolument muet sur les sanctions d'outre-tombe. Il prêcha la croyance aux êtres transcendants (*chen*), leur omniprésence, pour obtenir que les hommes se conduisissent bien, en tout temps et en tout lieu. Il conserva le culte traditionnel des mânes, mais, par réaction contre les nouveautés superstitieuses, il voulut que ce culte se bornât strictement aux pratiques anciennes, et fût plutôt respectueux que cordial.

Trop peu philosophe pour oser attaquer de front

le dualisme de Lao-tse, Confucius rejeta ou atténua ses conclusions pratiques. Sa morale, il l'a résumée lui-même en deux mots : loyauté et bénignité. Au peuple, il veut qu'on procure d'abord le bien-être, mais l'élevage quasi bestial de Lao-tse ne lui suffit pas. Il exige que les gouvernants fassent instruire le peuple, mais seulement de ses devoirs, et des choses qui peuvent lui être utiles. Cet enseignement se donnera sous forme d'aphorismes, sans preuves ni raisons. Cette doctrine officielle sera seule tolérée. Enfin, Confucius déteste les armes et la guerre, presque autant que Lao-tse.

L'ensemble du système est assez banal. L'originalité de Confucius est d'avoir mis en relief deux idées favorites : constitution de la famille, opportunisme au jour le jour. Confucius insiste, avec des exagérations voulues, sur la piété filiale, la bonté des parents pour les enfants, la dévotion des enfants à leurs parents. Pour lui, la famille est la cellule originale. La principauté, l'empire, le monde, agrégations de cellules, doivent vivre et fonctionner comme de grandes familles. En expliquant le code familial, Confucius entendait édicter la législation de l'État. L'utopie de sa vie fut de vouloir ramener les hommes à cet âge d'or, où quelques familles vivaient sous le régime patriarcal. Il ne voulut jamais croire que les grandes agglomérations exigeaient d'autres formes de gouvernement.

L'opportunisme est encore plus caractéristique de l'école de Confucius ; sa perfection est la perfection même de la vertu, l'idéal en action : « L'opportunisme est le trait distinctif du Sage. Excès et défaut sont deux vices également condamnables. Tout plan pré-

conçu, tout parti pris d'avance, est un mal. Il faut suivre en tout une voie moyenne, marcher sans intention déterminée, ne rien embrasser avec passion, ne rien repousser par antipathie, faire ce qui convient le mieux, pour le moment, dans le cas donné, au fur et à mesure. » Ces paroles du Maître ont fait la Chine confucianiste, la Chine des Lettrés. Pas d'idéal, pas de plan, pas de programme; ni patriotisme, ni politique, ni amour, ni haine. Plonger quand la lame arrive, respirer quand elle a passé : c'est l'histoire de la Chine, depuis vingt-cinq siècles.

La réaction confucianiste réveilla les sectateurs de Lao-tse. Deux écoles se formèrent, qui développèrent les principes des deux maîtres. De là, le Taoïsme et le Confucianisme, doctrines qu'il faut se garder d'appeler du nom de religions; ce sont bien plutôt deux politiques, reposant sur quelques notions de philosophie naturelle, l'une, niant Dieu théoriquement, l'autre, le négligeant pratiquement.

V. — Décadence, puis anarchie. Bouddhisme, Mazdéisme, Manichéisme, Nestorianisme, Mahométisme, Judaïsme.

En l'an 213 avant Jésus-Christ, l'empereur Chehoang des Tsin, le destructeur des Tcheou et le conquérant de l'empire, las d'entendre les Confucianistes censurer ses actes comme contraires à l'antiquité, fit détruire tous les anciens livres, et se donna aux Taoïstes. Les empereurs des deux dynasties Han (202 avant J.-C. à 220 après J.-C.) furent aussi, en majorité, taoïstes, et souvent même persécutèrent les Confucianistes. L'un de ces empereurs, Ming-ti, introduisit

en Chine, en l'an 65 après Jésus-Christ, le Bouddhisme indien. La nouvelle doctrine n'eut d'abord aucun succès de propagande, et resta longtemps une pure curiosité.

Puis vint la dynastie Tsin (iv^e au vi^e siècle après J.-C.). Ce fut une période de guerres sanglantes, pendant laquelle toute la Chine septentrionale tomba aux mains d'étrangers, Tongouses, Huns, Tangoutains, Thibétains. Pour des motifs politiques, ces barbares propagèrent le Bouddhisme en Chine, et avec tant de succès qu'au commencement du v^e siècle, dit une histoire officielle, « tout le Nord de la Chine était couvert de pagodes ; les bonzes se comptaient par milliers, et, dans le peuple, sur dix familles, neuf étaient bouddhistes ». Bientôt la Chine méridionale suivit l'exemple de la Chine septentrionale. Au commencement du vi^e siècle, toute la Chine fut officiellement bouddhiste. Le Taoïsme était prohibé pour ses tendances révolutionnaires, et le Confucianisme tombait dans l'oubli, à cause de la sécheresse de sa doctrine.

Après l'éphémère dynastie Soei, vinrent les Tang (vii^e au x^e siècle après J.-C.). Les empereurs de cette dynastie pratiquèrent, à l'égard des différentes doctrines, la politique de bascule. Les Taoïstes et les Bouddhistes, encore attachés de cœur à leurs patrons déchus, furent traités en suspects. Le Mazdéisme, venu de Perse, fut favorisé. Le Nestorianisme, importé de Chaldée, reçut gracieux accueil. Le Manichéisme, entré par le Turkestan, fut toléré. Le Mahométisme s'introduisit, et des Juifs indiens purent se fixer dans les ports ouverts au commerce étranger. Le célèbre Tai-tsong, type des empereurs Tang,

patronna tous les cultes, et n'en pratiqua aucun. La capitale des Tang fut un bazar international de religions. La dynastie s'étant écroulée en 907, et les barbares ayant de nouveau envahi la Chine, une accalmie passagère se produisit. Puis la dynastie Song monta sur le trône.

VI. — Sous la dynastie Song. Shintoïsme chinois puis Néo-Confucianisme. Système de Tchou-hi.

Cette dynastie est fameuse par l'invention de deux systèmes, formes nouvelles de Taoïsme et de Confucianisme, qui subsistent encore de nos jours. Il s'agit du Shintoïsme chinois, et du Néo-Confucianisme de Tchou-hi.

Pendant les siècles précédents, les Chinois avaient donné aux Japonais le Confucianisme et le Bouddhisme. Le Japon rendit à la Chine. En 984, le bonze japonais Tiao-jan présenta à l'empereur chinois Tai-tsong l'histoire du Japon, et lui exposa le Shintoïsme japonais, ensemble de fables qui fait descendre la famille impériale et les familles nobles, de héros anciens divinisés. Ce fut une révélation. L'empereur admira beaucoup, dit l'histoire officielle, et conçut une forte envie de n'être pas moins divin que son confrère japonais. La mort ne lui laissa pas le temps de réaliser son projet, mais son fils, l'empereur Tchen-tsong, le mena à bonne fin, et créa le Shintoïsme chinois. Cet homme fut un imposteur consommé. Il s'appuya sur les Taoïstes, alors discrédités, et se les attacha par un dévouement absolu. En 1008, Tchen-tsong commença à avoir des visions et des révélations. Il les attribua à

une divinité, le Pur Auguste, ancêtre supposé de sa famille. En 1015, il déclara, par décret, que la divinité nouvelle n'était autre que le Sublime Souverain des anciens livres. L'empereur était donc fils de dieu, comme le mikado. Une foule d'anciens personnages, créés génies, composèrent la cour du Pur Auguste. Les Taoïstes devinrent prêtres et prédicateurs de la nouvelle religion d'État. Les Bouddhistes furent sommés d'entrer dans le sein de la nouvelle église. La cour impériale devint une féerie. Ministres, officiers, dames du harem, il n'y eut plus que des descendants ou des réincarnations de génies des deux sexes. L'invasion des Tongouses Kin, qui conquièrent d'emblée toute la Chine septentrionale, mit fin à ces extravagances. Mais le système a survécu dans le Taoïsme moderne, dit Taoïsme héroïque ou Shintoïsme chinois.

Refoulés au Sud du Fleuve Bleu, les Song méditèrent sur le Confucianisme, oublié depuis un millier d'années. De ces réflexions devait sortir une guerre de plus. Dès avant l'ère chrétienne, les Lettrés avaient notablement altéré les vieilles notions frustes, legs de Confucius. La rareté des textes, tous manuscrits, favorisait ces changements. A partir du x^e siècle après Jésus-Christ, la diffusion des textes par la gravure sur bois permit de lire davantage et de mieux comparer. En même temps, la traduction de la Tripitaka bouddhiste révélait aux Lettrés les systèmes philosophiques de l'Inde. Le désir d'une critique et d'une systématisation des doctrines, dites confucianistes, naquit dans bien des esprits, et plusieurs s'y essayèrent. Mais la division se mit dans les rangs des Confucianistes. Ils se partagèrent en .

deux camps, les Réactionnaires et les Progressistes, qui se firent, durant le XII^e siècle, une guerre acharnée. Les Réactionnaires demandaient le retour pur et simple à la lettre du texte ancien, et l'abandon de toutes les gloses, qui, disaient-ils, avaient faussé la pensée du Maître. Les Progressistes, imbus de philosophie indienne, voulaient composer de nouveaux commentaires, pour systématiser les propositions éparses du texte intangible, et en faire un corps de doctrine. Leur chef fut le trop fameux Tchou-hi. La lutte s'envenima à l'extrême. Les deux partis en appelèrent à l'autorité impériale, au bras séculier. La politique ayant incliné l'empereur Hiao-tsoung vers les réactionnaires, ceux-ci profitèrent de cette faveur pour écraser leurs adversaires. En 1178, ils firent porter le décret suivant : « Abandonnant le texte des classiques, les Lettrés ne s'occupent plus que de philosophie abstraite, et passent leur temps à se disputer, en termes inintelligibles, sur des idées insaisissables. Qu'ils se contentent désormais d'apprendre l'interprétation traditionnelle, et tâchent de se bien conduire. » Tombé en pleine disgrâce, placé sous la surveillance de la police, honni, persécuté, Tchou-hi mourut en 1200. Or, par un de ces revirements de fortune si fréquents en Chine, en 1227, l'empereur Li-tsoung s'engoua des doctrines de Tchou-hi, et le diplôme grand maître, exégète authentique, classique idéal.

C'était bien mal profiter de l'instant de répit que la mort du grand conquérant tartare Gengis-Khan laissait aux Song. C'était, à la veille de périr, laisser à la Chine la doctrine la plus néfaste : l'athéisme

absolu et le monisme matérialiste. Aussi Tchou-hi est-il à ranger au nombre des malfaiteurs philosophiques de l'humanité.

Système de Tchou-hi. — Voici le système de Tchou-hi, resté officiel jusqu'à nos jours et appelé ordinairement la doctrine des Lettrés, parce qu'il fut adopté par les Lettrés modernes, sauf de rares exceptions.

Pas de Dieu, pas de Souverain, pas de Juge, pas de Providence, quoi qu'en aient dit les anciens. L'univers et tous les êtres qu'il contient, sont composés de deux principes coéternels, infinis, distincts, mais inséparables, *li*, la norme, et *ki*, la matière. Inhérente à la matière, la norme est le principe de l'être, de la vie, de toutes les actions et évolutions. La matière est le substratum de la norme, le principe de la diversité des espèces et de la distinction des individus. La norme est une, infinie, éternelle, immuable, inaltérable, homogène, nécessaire, aveugle, fatale, inconsciente. La variété des êtres provient de ce que le lot de matière, plus ou moins fini, d'un chacun a offert plus ou moins de perfectibilité, a opposé plus ou moins d'inertie à l'influence de la norme. Les êtres sortent du grand Tout et y rentrent, comme les godets d'une noria montent du puits et y redescendent, la roue de l'évolution déroulant une chaîne sans fin.

Les deux âmes de l'homme sont toutes deux matérielles, la supérieure aussi bien que l'inférieure. Produites par condensation, elles finissent par se dissiper, comme la fumée se dissipe quand le feu s'est éteint. Dire qu'une âme survit après la mort, c'est une erreur bouddhique, a répété Tchou-hi. Il en est

de l'âme comme d'un fruit qui mûrit, puis blettit, puis se décompose. Quand un homme a été sage, quand il a vécu jusqu'au terme de ses jours et est mort content, son âme déjà blette se décompose aussitôt. Tels les Sages célèbres, qui n'apparurent jamais après leur décès.

C'est qu'ils étaient morts à point, fruits blets qui se décomposèrent immédiatement, tandis que l'âme de ceux qui sont morts avant le temps n'étant pas mûre, l'âme de ceux qui, comme les bonzes, ont trop médité, étant trop coriace, la dissolution n'est pas immédiate. De là les apparitions, les revenants, derniers vestiges d'une survivance éphémère. Les âmes des ancêtres n'existent plus, quoi qu'en disent les anciens livres. Le culte que les descendants leur rendent, n'est que le rappel reconnaissant de l'acte, qui leur a transmis la vie. Il en est des générations des hommes, comme des vagues de la mer. Chaque vague est elle-même, mais toutes sont des modalités de la même eau. Moi, qui suis aujourd'hui, je suis une modalité de la norme et de la matière universelles. Mon ancêtre fut, lui aussi, en son temps, une modalité des mêmes éléments. Il n'est plus. Les éléments restent. Je suis en communion avec lui, par communion de norme et de matière. De même, le ciel, la terre, tous les êtres étant composés de norme et de matière, le ciel, la terre et tous les êtres sont un avec moi. Je puis appeler le ciel mon père, la terre ma mère, tous les êtres mes frères, car tous me sont unis, tout l'univers est avec moi un être unique.

La norme est inconsciente, la matière est inintelligente, mais, dans l'homme, le cœur matériel, mû par la norme, produit l'intelligence, la perception, la

moralité. L'intelligence jaillit de la matière, par éclairs, comme le feu du briquet. Ces éclairs d'intelligence causent les émotions, vibrations du composé. Quand l'émotion et l'action qui la suit se tiennent dans les limites de la convenance naturelle, il y a bien. Sinon, il y a, non pas *mal*, car le mal n'existe pas, mais il y a *pas bien*.

Dans les êtres divers, la norme manifeste des nuances diverses, qui sont leurs qualités, leurs vertus. Ainsi, dans l'homme, la norme s'épanouit en bonté, équité, déférence, prudence, loyauté. Si cet épanouissement est imparfait, c'est que les impuretés de la matière l'ont entravé.

Le système que celui de Tchou-hi rappelle le plus, à première vue, est le panthéisme naturaliste de Schelling. Certaines comparaisons imaginées sont cause de cette illusion, qui ne résiste pas à un examen approfondi. Si l'on voulait trouver, parmi les philosophes modernes, un système présentant des analogies avec celui de Tchou-hi, il faudrait bien plutôt le rapprocher du matérialisme dynamique de Haeckel.

VII. — Règne des Lettrés.

Avec l'effondrement des Song, sous les coups des Mongols, commencent les temps modernes de la Chine, une période qui embrasse les dynasties Yuen, Ming, Tsing, et l'espace de 1280 à 1905. On peut l'appeler le règne des Lettrés néo-confucianistes. La main-mise sur les examens, qui donnent accès aux charges, leur assure la puissance dominante.

Dès le début de la dynastie mongole Yuen, beau-

coup de Lettrés devinrent fonctionnaires, et servirent de leur mieux les nouveaux maîtres de la Chine. Pour les récompenser, le fondateur de la dynastie, Koubilaï, ordonna l'érection de temples à Confucius, dans toute l'étendue de son empire sino-mongol. L'empereur Ou-tsoung l'encensa. L'empereur Jentsoung lui fit une couronne, dans son temple, de tous les auteurs du Néo-Confucianisme, et décréta que, désormais, les sujets de composition des examens, tous extraits des livres classiques, devraient être interprétés d'après les commentaires de Tchou-hi (1313).

Quand la dynastie chinoise Ming eut remplacé les Yuen, comme son fondateur était un ex-bonze, les Bouddhistes furent en faveur, mais pour bien peu de temps. La position des Lettrés était trop forte. Examens et charges leur restèrent. A leur requête, l'empereur Tcheng-tsou fit compiler la Sing-li-tsiuen, grande philosophie confucianiste, qui fut désormais enseignée dans toutes les écoles, par décret de l'an 1416.

Enfin, les Tartares Mandchoux ayant renversé les Ming et fondé la dynastie Tsing, l'âge d'or des Lettrés commença. La famille impériale, actuellement régnante, est bouddhiste, mais, depuis deux cent cinquante ans, toutes ses faveurs ont été pour les Lettrés. Ceux-ci l'ont bien servie, l'ont sauvée plus d'une fois, lui ont fait partager leurs amours et leurs haines. En 1865, l'écrasement des rebelles Tai-ping par des Lettrés, guerriers de circonstance, porta à son comble la faveur de la caste. En 1894, un décret impérial censura Mao-ki-ling, le célèbre antagoniste de Tchou-hi, et ordonna de rechef à tous les

examineurs officiels de « se conformer scrupuleusement à la loi établie, de vénérer les commentaires de Tchou-hi à l'égal du texte de Confucius, de n'accepter aucune dissertation contenant des opinions différentes des siennes ». Six ans plus tard, éclata la rébellion des Boxeurs. Cette fois encore, ce furent les Lettrés diplomates, qui tirèrent la dynastie d'affaire. Mais la secousse que le gouvernement éprouva lui fit enfin comprendre que la littérature ne saurait tenir lieu de tout. Le 2 septembre 1905, un décret abolit l'ancien système des examens. Depuis lors, la dynastie mandchoue a été renversée, la Chine se transforme, sans que l'on puisse prévoir quelles seront les phases de cette transformation.



Il ressort de cet exposé qu'appeler Confucianisme la religion de la Chine est un abus de mot. La religion de la Chine date de son origine. Le dernier empereur sacrifiait encore au Ciel, vingt siècles après Jésus-Christ, comme ses prédécesseurs lui sacrifiaient vingt siècles avant Jésus-Christ. Le grand mérite de Confucius est de nous avoir conservé dans ses Recueils d'Odes, d'Annales et de Rits, ces traditions anciennes. Le sens de ces traditions fut faussé, bien des siècles après le Maître, par Tchou-hi et ses adeptes. Voilà pour la religion officielle.

Quant à la religion privée, la Chine n'en eut jamais d'originale. C'est ce qui fit le succès du Bouddhisme, durant environ un millier d'années. Les Chinois apprirent des Bouddhistes une morale saine, et l'usage de la prière. Avec son éminent bon sens pra-

tique, le peuple fondit en un tout l'ancien dogme théiste national et la morale indienne, et adressa ses prières au Dieu de la conscience, à Lao-tien-ye, le Vénérable Seigneur du Ciel, Celui qui voit et juge, qui punit et récompense. Il n'arriva pourtant jamais à se défaire de mille petites superstitions.

On aura remarqué aussi que les Lettrés ne furent pas les fidèles gardiens des traditions anciennes, qu'on se représente souvent. Ils ne furent jamais une institution publique, comme on le croit à tort. Ils constituèrent, à toutes les époques, une coterie privée de politiciens retardataires et réactionnaires, une caste fermée, presque une société secrète, se perpétuant par l'éducation des jeunes gens, par cooptation, par alliances. Répandus partout, faisant partout bande à part, rêvant toujours le retour au préhistorique, utopistes incorrigibles, ils furent parfois caressés par intérêt, ou persécutés pour leur insolence, souvent redoutés, rarement aimés. Généralement parlant, les dynasties chinoises leur furent hostiles. C'est sous les deux dynasties étrangères, la mongole et la mandchoue, qu'ils firent le mieux leurs affaires. Ce sont eux qui ruinèrent les anciennes traditions : « Pourquoi vous lamenter sans cesse que la vraie doctrine soit perdue, leur disait le célèbre lettré mahométan Lieou-tche-kie (Canton, 1710), puisque c'est vous qui l'avez perdue. » Et pour ce qui est de Confucius, les Lettrés eurent beaucoup de peine à hisser cette idole à la place conventionnelle qu'elle occupe maintenant; ils n'y arrivèrent qu'avec le concours de toutes sortes d'empereurs, barbares ou mécréants, leurs obligés ou leurs dupes. Ce fut une promotion lente et laborieuse. En 442, près de mille ans après sa mort, un

empereur taoïste élève au Sage un temple près de sa tombe. En 473, un roi tongouse anoblit sa famille. En 505, un empereur bouddhiste lui élève un temple à la capitale. En 637, un ministre, qui ne croyait à rien, mit son image dans les écoles. En 665, un empereur, qui ne pratiqua aucun culte, lui conféra le titre de Maître Suprême. En 739, un empereur taoïste lui accorde le rang de roi, et lui fait une cour de ses disciples anoblis. En 932, un empereur turc fait graver ses livres, pour la première fois. En 1013, un empereur taoïste lui confère le titre de Sage Parfait. En 1048, la robe impériale lui fut concédée, un peu en fraude. Nous avons parlé précédemment des faveurs que lui accordèrent les empereurs mongols. En 1907, le gouvernement mandchou le mit au même rang que le Ciel. Aux derniers temps de la dynastie, on insistait sur son culte plus que jamais. C'était le symbole de la haine contre les étrangers et les chrétiens, auxquels il est interdit de se prosterner devant le Sage. Le Christ ou Confucius, a-t-on dit. Cette formule n'est pas absolument exacte, car le Confucianisme de Confucius n'est pas essentiellement opposé au Christianisme. Mais le Néo-Confucianisme de T'chou-hi l'est radicalement. Avec lui toute conciliation est impossible, car il n'y en a pas entre la lumière et les ténèbres, entre l'esprit et la matière. C'est à cette caste des Lettrés, disciples de T'chou-hi, doctrinaires athées et matérialistes, que le Christianisme se heurte en Chine depuis trois siècles ; c'est d'elle aussi qu'il faut attendre les résistances futures.

LÉON WIEGER,
missionnaire au Tchely.

Bibliographie.

L'auteur, qui a composé ce chapitre d'après les textes originaux, se permet de renvoyer, pour plus de renseignements, aux articles qu'il a donnés au Dictionnaire apologétique, publié sous la direction de A. D'ALÈS (Paris, Beauchesne, 1909), sur la *Religion et les Doctrines de la Chine*, les *Sages de la Chine*, les *Livres Chinois*.

Parmi les ouvrages d'ensemble sur la religion chinoise, les plus importants sont ceux de J. J. DE GROOT, *The religious System of China* (en cours de publication depuis 1892, Leyde), — et de DVORAK : *Chinas Religionen*, 2 vol., Münster, 1900-1903.

On trouvera une esquisse de la religion chinoise dans H. A. GILES, *Religions of Ancient China* (collection « Religions Ancient and Modern », Londres, 1905).

On peut encore consulter avec fruit sur la religion ou la littérature des Chinois : J. LEGGE, *Chinese Classics* (1861 sq.) et *The Religions of China* (1880). — A. ZOTTOLI, S. J., *Cursum litteraturae Sinicae* (1875 sq.). — ED. CHAVANNES, *Mémoires historiques de Sema-t'sien*. — Ch. DE HARLEZ, *Les Religions de la Chine* (1891). — H. HAVRET, S. J., *Stèle de Singan-fou et T'ien-tchou*, et autres numéros des *Variétés sinologiques*. — L. WIEGER, S. J., *Textes historiques; Textes philosophiques; Folklore chinois; Morale et usages; Bouddhisme chinois; Taoïsme*. — HENRI DORÉ, S. J., *Recherches sur les superstitions en Chine*, Chang-haï, 1911.

Les principaux textes se rapportant au Confucianisme et au Taoïsme ont été traduits en anglais par J. LEGGE (collection « The Sacred Books of the East », vol. 3, 16, 27, 28, 39, 40). En français, signalons les traductions de STAN. JULIEN, *Le Livre des récompenses et des peines* (1835); — *Le Livre de la voie et de la vertu* (1842); — d'E. BIOT, *Le Tcheou-li ou rites des Tcheou* (1851); — de Ch. DE HARLEZ : *Yi-King* (1886); *I-Li*, (1890). Les *Se-chou*, ou quatre livres dits Classiques, que tous les écoliers chinois apprennent par cœur, ont été traduits en latin par A. ZOTTOLI, S. J., et en français-latin par S. COUYREUR, S. J.

CHAPITRE IV

LES RELIGIONS DU JAPON

Sommaire. — I. *Caractères généraux de la religion au Japon.* — II. *Le Shintoïsme.* — Les périodes du Shinto. — Les dieux du Shinto. — Le culte du Shinto. — III. *Le Bouddhisme.* — Introduction et développement du Bouddhisme au Japon. — La morale du Bouddhisme japonais. — Les dieux. — Les sectes. — Bibliographie.

I. — Caractères généraux de la religion au Japon.

Depuis une génération, il s'est accompli au Japon, dans tous les domaines du progrès intellectuel et matériel, une révolution sans exemple dans l'histoire de la civilisation humaine. Un peuple qui, il y a cinquante ans, se défendait jalousement, comme d'une invasion étrangère, de tout contact avec la civilisation des nations chrétiennes, concentre aujourd'hui toutes ses forces à s'approprier et à parfaire les conquêtes de l'Occident. Le domaine religieux et moral est le seul qui n'ait point été profondément pénétré par ces courants d'idées nouvelles. Alors que toutes les activités se tendent pour acquérir la pleine possession des bienfaits matériels de la civilisation occiden-

tale, la grande masse du peuple n'en reste que plus réfractaire, sous le rapport religieux, aux influences du dehors. Sans être vraiment religieux, le peuple japonais, à l'exemple des Hindous, entièrement dominés en religion par l'idée de tradition, se montre fortement attaché aux traditions religieuses de la vieille civilisation japonaise, maintenant descendue au tombeau. Étudier leur essence intime et leur valeur présente donc un intérêt tout particulier. Mais le problème est rendu difficile et compliqué par ce fait que nous n'avons pas affaire à une tradition unilatérale.

1. SYNCRÉTISME DES TRADITIONS RELIGIEUSES. —

La tradition nationale religieuse du Japon se résume dans le mot *Shinto*, « voie des dieux ». Le mot est d'origine chinoise; la vieille foi japonaise était restée sans nom qui la désignât expressément, jusqu'à l'époque où fut introduit le Bouddhisme, venu de Chine. Le *Shinto* servit alors à signifier la croyance populaire aux dieux indigènes et à la distinguer de la croyance au Bouddha, importée de l'étranger.

Le *Shinto*, « voie des dieux », et le *Butsudo* ¹, « voie du Bouddha », composent à eux deux la tradition religieuse du Japon. Il y faut joindre comme tradition morale la doctrine de Confucius sur l'État et la société.

Le Shintoïsme et le Bouddhisme, bien qu'ayant chacun leurs temples et leur culte d'un caractère nettement distinct, se sont pourtant tellement fondus dans la conviction religieuse des Japonais, qu'on ne

1. La traduction française a gardé la transcription des mots japonais adoptée par l'auteur allemand : en français, l'*u* dans un mot comme *Butsudo* est à prononcer *ou*.

saurait répartir la population en bouddhistes et shintoïstes, de la façon que nous distinguons, dans nos statistiques, catholiques et protestants. Le Shintoïsme est la religion primitive de l'antique Japon. Mais le Bouddhisme a pénétré si profondément dans la vie populaire, que le commun du peuple doit être qualifié bouddhiste aussi bien que shintoïste. Il y a bien les bonzes du Shinto et les bonzes du Bouddha, mais il n'existe pas de sectateurs exclusifs du Shinto ou du Bouddha. Le Japonais fréquente tantôt les cérémonies du Bouddhisme, tantôt celles du Shintoïsme. Les statistiques officielles du Japon peuvent nous apprendre combien il y a de temples et de bonzes du Shinto ou du Bouddha; elles nous font connaître le nombre des écoles qu'ils entretiennent, et le chiffre des élèves qu'ils instruisent. Mais on ne saurait dresser de statistique religieuse, répartissant le peuple en fraction bouddhiste et fraction shintoïste.

Là se trouve la profonde opposition qui sépare, d'une part, le Bouddhisme et le Shintoïsme, et, d'autre part, le Christianisme. La religion chrétienne constitue une communauté fermée de croyants. Le Bouddhisme, en dépit de ses divergences avec le Shintoïsme, ne peut fonder une communauté de ce genre, c'est-à-dire un corps de fidèles régi par l'unité de croyance. Dans le Bouddhisme comme dans le Shintoïsme, la communauté se réduit à la participation extérieure à certains usages cultuels, auxquels invite tantôt une pagode bouddhique, tantôt une pagode shintoïste.

Personne n'a exprimé plus fortement cet éclectisme du Japonais en face du problème religieux, que le grand réformateur de l'enseignement au Japon,

M. Fukuzawa. Il écrit : « Il est inutile tout d'abord de rappeler que le maintien de la tranquillité et de la sécurité à l'intérieur de la société humaine demande une religion ; mais la question d'*espèce* n'importe pas. Toute religion suffit à ce but..... Il y a diverses sortes de religions, le Bouddhisme, le Christianisme et bien d'autres qu'on pourrait nommer. A mon point de vue, il n'existe entre cette religion-ci et celle-là pas plus de différence qu'entre du thé vert ou du thé noir. Que l'on boive de l'un ou de l'autre, la différence n'est pas grande. Pour quiconque n'a pas encore goûté de thé, la seule chose à faire est d'en goûter une fois, pour connaître la saveur du thé. Les docteurs de religion sont comme des marchands de thé. Chacun s'ingénie de son mieux à placer sa marchandise. Mais il n'est pas juste de déprécier les produits d'autrui pour vanter d'autant les siens propres. On doit simplement se soucier de livrer sa marchandise bien assortie et à bon marché¹. » La frivolité superficielle de cet éclectisme religieux n'est dépassée que par le manque de critique, presque puéril, avec lequel les plus anciens documents renfermant les traditions religieuses du Japon ont été traités jusqu'à nos jours par les champions orthodoxes du nationalisme japonais.

2. SOURCES DE LA TRADITION RELIGIEUSE NATIONALE.

— A la base de la plus ancienne tradition religieuse se trouvent deux ouvrages historiques, remontant au VIII^e siècle après Jésus-Christ, si l'on peut appeler

1. *Japan Herald*, 9 septembre 1897. Cité par CHAMBERLAIN, *Things Japanese* 5, p. 404.

histoire une œuvre dont la trame est toute entrelacée de mythologie. Ce sont le *Kôjiki* et le *Nihonghi*, plus jeune de quelques années.

Les souvenirs historiques et les fictions mythologiques se mêlent si intimement dans ces ouvrages qu'il est absolument impossible de chercher à les séparer. Les commentateurs indigènes en conviennent, mais ils passent par-dessus la difficulté avec une légèreté d'esprit, qui déconcerte toute critique historique. Les écrivains à tendance strictement nationaliste et orthodoxe tirent de l'impossibilité même de séparer l'histoire et la fable cette conclusion que tout dans les documents nationaux est à prendre à la lettre, qu'il s'agisse de faits naturels ou d'événements mythiques. Ceux à qui la science moderne a inoculé une forte dose de scepticisme, rejettent, il est vrai, ou ignorent les mythes des dieux, mais, après comme avant, ils maintiennent comme tradition historique ce qui est raconté des ancêtres de la maison impériale et de leur descendance divine. On ne saurait apporter une ombre de preuve à l'appui d'une distinction si arbitraire. La prétendue histoire de *Jimmu Tennô*, le premier Mikado terrestre, ne résiste ni plus ni moins que les fables divines à l'épreuve de la critique. Tout ce qui est raconté des plus anciens dépositaires de la puissance impériale n'est ni plus historique ni moins mythique que la légende du couple divin originel, *Izanaghi* et *Izanami*, représentants de la force créatrice masculine et féminine. Il ressort aussi que le culte rendu jusqu'à nos jours par la nation à la grand'mère ancestrale de la maison régnante des Mikados n'est pas un culte historique, fondé sur des souvenirs nationaux

plus ou moins certains, mais le culte mythique de la déesse du soleil *Amaterasu*, qui est comme le centre de la vieille mythologie japonaise. Et ainsi le Shintoïsme, considéré comme la somme des traditions religieuses de l'antique Japon, se résout en un tissu de fables.

C'est seulement aux environs de l'an 600 après Jésus-Christ que nous commençons à prendre pied sur le terrain solide de l'histoire. Alors se place le plus grand événement de l'histoire japonaise, la « conversion » de la nation au Bouddhisme (approximativement entre 552 et 621 après Jésus-Christ). Ce fut par l'intermédiaire de la Corée que le Japon reçut le Bouddhisme de Chine. Dès lors, la civilisation japonaise suivit un développement tout à la fois parallèle et subordonné à celui des Indes et de la Chine.

Autant que les plus anciennes relations nous permettent d'en juger, l'influence de la civilisation chinoise se faisait déjà sentir, au ⁱⁱⁱ^e siècle après Jésus-Christ, de façon très lente et sporadique, dans la vie populaire du Japon, encore très primitive. Mais lorsque les émissaires bouddhistes, partis de Corée, eurent trouvé par mer le chemin des îles japonaises, une transformation plus radicale commença. Le Bouddhisme devint le précepteur du Japon; à son école, celui-ci grandit et constitua une nation, dont les principes religieux et moraux ont leurs racines dans les Indes et la Chine plus que dans le sol indigène. Et il advint tout naturellement que l'influence bouddhique et l'influence confucianiste, se répandant sur le pays par ondes successives pendant plus d'un millier d'années, transformèrent la vieille croyance populaire. Elles y réussirent d'autant plus facilement

que l'ancienne religion japonaise se trouvait encore à un stade peu avancé, tandis que la religion importée de l'étranger unissait à la supériorité du développement religieux une merveilleuse facilité d'adaptation au milieu japonais.

L'éclectisme religieux et moral du Japon moderne est la conséquence naturelle de cette fusion progressive du Shintoïsme, du Bouddhisme et du Confucianisme.

II. — Le Shintoïsme.

1. LES PÉRIODES DU SHINTO. — A l'inverse du Bouddhisme, le Shintoïsme est, dans son contenu initial, une création originale de l'esprit populaire japonais. Sous l'influence du Bouddhisme et du Confucianisme, il a subi diverses transformations. On doit distinguer dans ce développement trois périodes :

Pendant la première période qui s'étend jusqu'aux environs de l'an 550 après Jésus-Christ, les Japonais ne concevaient point encore la religion comme une institution différente de l'état ou de la société civile. La vénération pour les dieux, c'est-à-dire pour les esprits des ancêtres de la maison impériale, était une coutume, fondée sur les mêmes motifs qui inspiraient l'obéissance sans réserve et le culte à l'égard du Mikado vivant. A ces pratiques se joignaient certaines prières aux dieux du vent et du feu, à la déesse de la nourriture et de la cuisine, etc. Il existait certains usages déterminés de purification, qui d'ailleurs avaient en vue les souillures corporelles beaucoup plus que les taches morales. L'élément purificateur était l'eau. Mais ce que l'on cherche en vain dans ces pratiques

cultuelles et ces rites de purification, c'est l'expression, même simplement esquissée, d'une loi morale précise ou d'un ensemble d'idées se rapportant au supra-sensible. Le cercle des idées reste circonscrit à l'élément corporel et grossièrement sensible. La plus ancienne croyance populaire ne comportait ni ciel ni enfer. Elle ne traçait pas non plus de ligne de démarcation bien nette entre les dieux et les hommes; il y avait des dieux bons et mauvais, de même qu'il y avait des hommes bons et mauvais. Il existait une forme de sacerdoce tout à fait primitive; chaque prêtre était chargé du service d'une divinité spéciale. Une hutte de bois, couverte de paille, servait de sanctuaire national; là étaient conservés les trois trésors que le Mikado avait hérités de ses ancêtres divins : le miroir, le sabre et le joyau de la maison souveraine. Une fille du Mikado remplissait le rôle de prêtresse et gardait le trésor national.

Avec l'introduction du Bouddhisme commence la seconde période du Shintoïsme. Pendant cette période, l'antique croyance du peuple japonais passe entièrement sous l'influence de la religion étrangère. Sans l'intervention du Bouddhisme, il est vraisemblable que le Shintoïsme primitif, laissé à lui-même, eût peu à peu donné naissance à une dogmatique et à une morale déterminées, et l'évolution spontanée du rituel eût amené progressivement des formes de culte plus riches. Mais au stade où il se trouvait quand il rencontra le Bouddhisme, il était sous tous rapports trop pauvre et trop faible pour opposer une résistance efficace à une religion étrangère, qui se présentait avec une dogmatique et une morale développées, un culte fastueux, un art perfectionné. Les

images du Bouddha, en bronze ou en bois sculpté, furent offertes aux hommages du peuple dans tout l'éclat de pompeuses cérémonies. Cette magnificence, contrastant avec la simplicité un peu fruste du Shintoïsme, ne fit que favoriser l'influence du Bouddhisme sur la vieille religion. Et l'on vit apparaître le Ryôbu-Shinto, sorte de religion mixte, issue d'un compromis entre la nouvelle et l'ancienne croyance. C'est ce qui explique les idées tolérantes des classes moyennes et inférieures, qui pratiquent leur culte indifféremment dans les temples des deux religions.

Par une sorte de mimétisme, le Bouddhisme sait revêtir les teintes du sol où il s'établit, et s'adapter à un milieu nouveau, en offrant aux dieux de la religion indigène un accueil hospitalier dans son panthéon. Les dieux du Shinto furent transformés en incarnations du Bouddha. Les pratiques cérémonielles du Shinto, telles qu'elles étaient en usage à la cour du Mikado, furent combinées avec le rituel bouddhique, et du coup perdirent leur situation privilégiée. Le culte du Bouddha prit le premier rang dans le palais du fils de la déesse du soleil et fit sentir son influence dans tout ce qui concernait la construction et l'installation des temples, le vêtement et les cérémonies. En quelques endroits seulement, par exemple dans les sanctuaires d'Isé et d'Izumo, le culte du Shinto fut maintenu dans sa simplicité, ou, pour mieux dire, dans son indigence originelle. Et là même on peut se demander si, au cours des siècles, il ne s'est pas glissé d'importants changements. La plupart des temples du Shinto furent desservis non par des bonzes shintoïstes, mais par des bonzes bouddhistes, qui n'avaient d'autre préoccupation que d'introduire subrepticement dans

la religion indigène le décor et le cérémonial de leur propre religion.

Cette période de fusion des deux religions s'étend de 550 à 1700 après Jésus-Christ; elle remplit donc la part la plus considérable de l'histoire et de la civilisation japonaises. On s'explique ainsi l'état d'infériorité des idées religieuses au Japon. Le Shintoïsme qui, dès la première époque, était déjà si pauvre et si rachitique, aboutit, pendant cette seconde période, à une complète dégradation. Il se décomposa en différentes petites sectes, qui prolongèrent le peu de vie qui leur restait, en s'agrégeant les formes les plus basses de la superstition bouddhique et les doctrines sauvages et licencieuses de l'occultisme taoïstique et de la sorcellerie, importées de Chine en ce même temps.

La troisième période de l'histoire du Shintoïsme commence aux environs de l'an 1700 et dure encore de nos jours. Elle porte le nom de « renaissance du pur Shintoïsme ». Par « pur Shintoïsme » il faut entendre la croyance populaire nationale sous la forme qu'elle présentait avant l'introduction du Bouddhisme et de la philosophie confucianiste. Le mot « renaissance » désigne la tentative, poursuivie depuis le xviii^e siècle par une école japonaise, d'éliminer les influences étrangères et de restituer le Shinto dans sa teneur originelle et pure. Pendant la longue période de paix des Shogun de la famille Tokugawa, les Lettrés japonais reportèrent leurs regards en arrière sur le passé de leur peuple. On déterra de vieux manuscrits, on réédita de vieux livres d'histoire et de vieux poèmes, on étudia et on imita avec ardeur le vieux langage. Le mouvement prit bientôt un caractère

politico-religieux et patriotique, pour ne pas dire chauviniste. Il ne tarda pas à se tourner contre la maison souveraine des Shogun elle-même, parce qu'elle s'était avisée d'écarter la puissance du Mikado, descendant des dieux. Le Bouddhisme et le Confucianisme furent en butte au dédain et à la risée, en raison de leur origine étrangère, et le Shinto fut partout mis au premier plan.

Les plus importants promoteurs de ce mouvement furent les savants Mabuchi (1697-1769), Motoori (1730-1801), et son disciple Hirata (1776-1841), hommes sérieux et capables, d'une fécondité littéraire surprenante. Toute leur vie fut orientée à cette fin : détrôner le Bouddha et Confucius, et remettre en honneur la vieille croyance populaire. Cette propagande religieuse était dirigée et dominée par ce principe que deux choses seulement sont nécessaires, suivre l'impulsion de la nature et obéir au Mikado. La religion du Shinto fut ramenée à sa « pureté » primitive par l'exclusion de tout dogme et de toute loi morale.

La révolution de 1868, qui rendit au Mikado son pouvoir souverain, consacra le triomphe de ce mouvement d'idées. En même temps les vieux temples nationaux furent expurgés de tout ornement bouddhique. Des mesures générales furent prises pour supplanter le Bouddhisme par le culte du Shinto : sur l'ordre du gouvernement, on transforma des temples bouddhiques en temples shintoïstes ; dans de célèbres lieux de pèlerinage bouddhiques, les bonzes du Bouddha durent céder la place aux bonzes du Shinto. Cet effort du pouvoir témoigne d'ailleurs d'une politique religieuse à courte vue, car c'est à grand'peine que l'on trouverait une religion plus vide

et donnant moins de satisfaction que le Shintoïsme, à supposer même qu'il mérite le nom de religion.

La renaissance du Shintoïsme a eu cependant un résultat : c'est d'abaisser encore davantage le niveau religieux. Par l'élimination de tous les éléments étrangers, l'absence d'une foi précise et d'une loi morale ferme n'a fait qu'apparaître avec plus d'évidence. Mais les écrivains religieux du Shintoïsme moderne ne voient pas dans cette indigence l'ombre d'une imperfection. Au témoignage non suspect de Chamberlain, ils l'expliquent et la justifient par « la perfection native de l'humanité japonaise » (*innate perfection of Japanese humanity*), qui rend superflus ces secours extrinsèques. « Le Japonais, continue cet auteur, n'a besoin d'aucun sage ni d'aucun prophète. Il n'y a que les « Outcasts » (les gens de rebut), comme il s'en présente chez les Chinois et les peuples d'Occident, à rendre nécessaire par la corruption innée de leur nature l'apparition périodique de sages et de prophètes. »

L'orgueil du Shintoïste, ce sont les troupes innombrables des *kami* ou dieux. Mais ces myriades de dieux semblent impuissantes à sauver de la décadence le culte du Shinto.

2. LES DIEUX DU SHINTO. — Le mot ordinaire pour signifier dieu est *kami*. Pourtant ce mot *kami*, traduit généralement par dieu, ne cadre pas exactement avec l'idée que nous avons de la divinité. Au sens originel, *kami* désigne ce qui est « au-dessus », « plus haut », et sert à exprimer tout ce qui inspire en quelque façon crainte ou respect. Tout être d'essence supérieure est donc appelé *kami*. Parmi

ces *kami*, on distingue deux catégories, les « dieux de la nature », et les « dieux des hommes ». Bien que dans la suite des âges ils aient fusionné les uns avec les autres, ils sont cependant d'origine différente.

Les dieux de la nature sont les personnifications de forces naturelles comme la lumière, le feu et le vent, et d'objets matériels comme les montagnes, les fleuves, les mers. Au sommet se trouve la déesse du soleil, *Amaterasu*. Les dieux des hommes sont les déifications d'hommes célèbres, surtout d'ancêtres de familles et de héros de l'époque mythique. En tête se place *Jimmu Tennō*, le fondateur de la dynastie impériale. Ce processus de déification se poursuit par l'apothéose des morts, à la survie desquels on croyait : rien ne venait le limiter et chaque mort individuelle pouvait apporter au panthéon des *kami* un nouvel accroissement. Pourtant on appliquait de préférence cette divinisation aux esprits des généraux et des savants célèbres. Quiconque s'était distingué par sa bravoure, sa science et autres qualités éminentes, était après sa mort placé au nombre des dieux. De cette façon, des légions de dieux supérieurs et inférieurs ont peu à peu rempli le panthéon du Shinto. Cette déification des ancêtres a, dans le cours des siècles, pris une telle extension, qu'elle est devenue le trait le plus saillant du Shintoïsme. Parmi les influences qui ont spécialement contribué à développer le culte japonais des esprits aux dépens des dieux de la nature, il faut noter, depuis la pénétration de la civilisation chinoise, le culte chinois des ancêtres.

Les dieux du Shinto ne sont rien moins que de nobles et intègres figures. Ils ont tous les sentiments

et toutes les faiblesses de l'homme, et le mythe qui célèbre leurs actions est souvent d'un caractère repoussant, et même obscène. Les deux classes de dieux, dieux de la nature et dieux des hommes, ont une tendance marquée à intervenir dans la sphère d'action les uns des autres et à fusionner réciproquement. La première place appartient à la déesse du soleil, *Amaterasu*. En sa qualité de souveraine du ciel, elle est entourée d'une cour. Ce n'est pourtant pas une divinité indépendante. Dans des circonstances importantes, il lui faut tenir compte du conseil des dieux, où le suffrage des divinités de la lune et des étoiles, de la terre et des eaux, est de grand poids.

De tout cet ensemble il ressort que les dieux du Shinto sont restés fixés à un stade vraiment primitif de développement. Il en va de même du culte du Shinto.

3. LE CULTE DU SHINTO. — Les « salles des dieux », nommées *Miya*, servent de temples. On accède au terrain (*Yashiro*) où est bâti le temple, par les *Torii*, sorte de portique formé de deux poteaux ronds et élevés, qui sont fichés en terre et réunis au sommet par une traverse ronde. La *Miya* est très simple dans sa forme primitive. C'est un petit temple sans idole; dans la salle principale, ce qui est proprement « sacré » consiste en objets symboliques, placés sur une table non vernie qui figure l'autel. On y voit un miroir de métal, symbole de l'éclat divin de la déesse du soleil, puis le *Gohei*, sorte de baguette dressée, d'où retombent des bandelettes de papier découpé, qui tiennent lieu d'une offrande d'étoffes. Une boule de cristal de roche, figurant la pureté et

la puissance des dieux, constitue le troisième symbole.

Le vrai temple shintoïste est construit en bois blanc d'*hinoki*, et couvert avec l'écorce de cet arbre. L'*hinoki* et le *sakaki* sont les deux plantes spécialement consacrées au culte des *kami*. Ni laque ni ornement en métal ne sont admis dans la *Miya* de style pur. Mais peu de temples ont conservé cette simplicité primitive : au premier rang il faut citer le sanctuaire consacré à la déesse du soleil *Amaterasu*, à *Isé*.

Souvent on aperçoit, à gauche du perron qui donne accès à la salle, une auge longue en pierre, contenant de l'eau consacrée, à droite les coffres d'offrandes, fermés avec une grille en bois et destinés à recevoir la monnaie de cuivre, et, près de ces coffres, la corde avec la cloche que chaque arrivant met en branle pour prier les *kami* de lui accorder audience. On provoque la présence des dieux par des battements de mains, des roulements de tambour, des sonneries. Tout ce qui apporte à l'homme jouissance et distraction est aussi pour les dieux source de joie et de divertissement. Aussi cherche-t-on à les réjouir, à leur fête annuelle, non seulement par l'offrande de vivres et de boissons, mais aussi par toutes sortes de représentations théâtrales et de pantomimes.

Le culte du Shinto est entre les mains de bonzes ou *kannushi*. Ils ne semblent pas avoir formé dès l'origine une classe spéciale, appartenant aux *Samuraï*. Ils sont mariés, ne se rasent pas la tête comme les bonzes bouddhistes, et ne portent que pendant le service du temple un costume particulier.

Leur principale fonction consiste à présenter les offrandes de légumes, de viandes, de saké (bière de riz), et à réciter des prières rituelles en l'honneur des divinités. A leurs côtés se tiennent, dans certains sanctuaires, des prêtresses, spécialement chargées, lors des fêtes du temple (*matsuri*), de s'acquitter de la danse pantomimique, dite *kagura*. Les plus connues sont les prêtresses de la célèbre *kasuga no miya*, à Nara, où la danse *kagura* est exécutée, depuis des siècles, avec un éclat particulier.

Parmi les prières rituelles (*novitô*), récitées pour les offrandes, la « prière de la grande purification » (*Oharaï*) revêt un caractère spécialement solennel. L'*Oharaï* est la grande purification, accompagnée d'offrandes, ou cérémonie expiatoire de tout le peuple « pour le crime d'avoir troublé la culture du riz, de souillure, d'homicide et de blessure, de profanation des cadavres et d'ensorcellement, de sodomie et d'inceste ». La « prière de la grande purification » montre que la pensée d'une purification morale des fautes n'était pas totalement inconnue au Shintoïsme. Dans les autres cérémonies de purification, il s'agit exclusivement d'effacer la souillure extérieure, contractée par l'attouchement d'objets impurs. Mais, même dans l'*Ôharaï*, les idées d'expiation morale sont très incomplètes. Du fidèle shintoïste on exige beaucoup plus la propreté corporelle que la pureté du cœur.

Avec la fête annuelle de chaque temple particulier, les pèlerinages jouent un rôle important dans le culte du Shinto. Les lieux de pèlerinage préférés sont les sanctuaires nationaux comme Isé et les montagnes saintes comme Ontaké.

Parallèlement à ces usages cultuels, accessibles à tous, il existe certaines formes spéciales, ouvertes aux seuls initiés ; elles sont comprises sous le nom de « Shintoïsme ésotérique ». La divination, l'extase, la possession et son exorcisme en constituent les principaux éléments. Mais faute d'une doctrine dogmatique et morale déterminée, la religion du Shinto n'est dans son occultisme que le tombeau de toute religion.

L'avenir religieux du Japon pourra connaître de nouvelles transformations, mais dans cette évolution il restera peu de place pour le Shintoïsme. Le prestige divin dont la tradition nationale entourait le Mikado s'est amoindri, depuis qu'on s'est aperçu que ce n'était qu'un mortel comme tous ses sujets. Aussi longtemps que le peuple, soustrait aux influences étrangères, fut tenu en une étroite servitude, sans être jamais admis à voir le Mikado, le vieux mythe de son origine divine put subsister. Avec l'évanouissement de ce mythe, l'antique tradition religieuse du Japon elle-même est descendue au tombeau. Ce qui reste n'est, au jugement d'Ashton, qu'un « aliment pour enfants, tout à fait impropre à constituer la nourriture spirituelle d'une nation qui, en ces derniers temps, a atteint une pleine et vigoureuse maturité ».

III. — Le Bouddhisme.

Le besoin d'une religion positive l'a emporté au Japon sur la force de la tradition nationale, transmise par le Shinto. A la masse du peuple japonais le Bouddhisme procure, jusqu'à l'heure actuelle, tout ce qui existe de religion effective au Japon. C'est là

que le commun du peuple trouve la satisfaction de ses besoins religieux, beaucoup plus que dans le culte shintoïste des dieux et des esprits.

1. INTRODUCTION ET DÉVELOPPEMENT DU BOUDDHISME AU JAPON. — C'est à son voisin de l'ouest, le royaume de Corée, que le Japon est redevable de l'introduction du Bouddhisme. Les sources historiques japonaises nous apprennent que, vers 552 après Jésus-Christ, des livres et des images bouddhiques furent apportés au mikado Kimméi. L'empereur se montrait disposé à adopter la nouvelle religion. Mais la majorité de ses conseillers, adhérents tenaces de la tradition indigène, lui persuada d'écarter du palais livres et images. La statue d'or du Bouddha fut donc abandonnée à un courtisan, Soga no Inamé, qui fit de sa maison le premier temple bouddhique. Une maladie contagieuse qui survint bientôt fut attribuée par les partisans de l'ancienne religion à la pratique du culte étranger, et le sanctuaire fut détruit de fond en comble. A son tour, cette destruction fut suivie de tant de malheurs, que permission fut donnée de rebâtir le temple. Malgré tout, le Bouddhisme ne recrutait que peu de sectateurs. Un brusque changement de fortune se produisit, lorsque Shôtoku Taïshi prit la régence sous l'impératrice Suiko (593-621). Il s'employa avec tant de zèle à la propagande de la nouvelle religion qu'il fut plus tard élevé au rang de Saint bouddhiste et célébré par des honneurs divins.

Avec le Bouddhisme pénétrèrent la civilisation du Céleste Empire, sa constitution, son administration de la justice, les arts, l'industrie, l'écriture et la littérature chinoises. Le Bouddhisme fut donc pour

le Japon le véhicule de la civilisation, et, pendant un siècle, les bonzès bouddhistes eurent le monopole de la haute culture intellectuelle. La religion importée du dehors fut adoptée par la nation entière, à commencer par le Mikado pour descendre jusqu'au dernier de ses sujets, et elle exerça une influence profonde sur la vie politique et sociale, intellectuelle et littéraire. Nara, la vieille résidence impériale, fut le centre de cette première période de splendeur. Du palais de l'empereur et des résidences des grands, le Bouddhisme pénétra dans les huttes du peuple. Les bonzes coréens se répandirent par bandes à travers le pays. Des temples et des couvents s'élevèrent en grand nombre, et l'art religieux, jusqu'alors inconnu, prit un rapide essor. Le Bouddhisme révéla aux Japonais l'architecture des pagodes, la sculpture et la peinture, la fonte du bronze et l'art du tissage. Les temples et les couvents recueillirent les produits les plus remarquables de cette industrie artistique et contribuèrent à son développement. En plus des principes fondamentaux de leur civilisation et de leur culture actuelles, les Japonais sont particulièrement redevables au Bouddhisme de leur vif sentiment des beautés de la nature et de la haute perfection qu'a atteinte leur activité artistique. Ce fut cette supériorité de la civilisation et de l'art bouddhiques, contrastant avec l'indigence du Shinto, qui valut à la doctrine elle-même du Bouddhisme son triomphe absolu dans l'esprit des grands comme des petits. La vie et la doctrine de Shaka, c'est-à-dire du Bouddha Çâkyamouni, furent vite popularisées par les images, que le culte entoura de rites pompeux, inouïs jusque-là.

A la différence du Shintoïsme, la littérature du Mahâyâna offrit avec surabondance de quoi nourrir la pensée, stimuler l'imagination, exciter le sentiment religieux.

Ce Bouddhisme du Mahâyâna était né d'une combinaison de la vieille religion indienne de Brahma avec une masse de spéculations et d'imaginations mystiques, en partie abstruses, empruntées au Tantrisme florissant. Le canon de l'école du Mahâyâna fut reproduit dans la collection des traductions chinoises de la Tripitaka. Cette traduction chinoise du canon sanscrit original devint pour le Japon la source de la science religieuse et morale.

La théorie fondamentale était la doctrine de l'affranchissement hors du cycle de la transmigration des âmes. Mais cet affranchissement ne consistait pas en une absorption dans le néant, comme dans le Bouddhisme originel. Le Nirvâna (japonais *Nehan*) est entendu en un sens positif, et signifie l'obtention de la dignité de Bouddha par une série de victoires remportées successivement sur les six mondes, le monde de l'enfer (*jigoku*), des animaux (*chikushô*), des passions inassouvies (*gaki*), de la force brutale (*shûra*), des hommes (*jin*), des êtres célestes (*ten*). Ce pays bienheureux, dont la dignité de Bouddha ouvre l'entrée, était dépeint sous des couleurs paradisiaques. Il était peuplé des innombrables Bouddhas des générations antérieures. Cette description du paradis impressionnait vivement l'imagination et l'âme du peuple, et les représentations des dieux, exposées dans les temples, en mettaient en quelque sorte sous ses yeux la réalité saisissante. Aussi se sentait-il beaucoup plus attiré aux temples

du Bouddha (*tera*), qu'aux temples dénudés du Shinto.

Le déficit le plus sensible de la vieille religion nationale était l'absence de commandements moraux. Les dieux, atteints de toutes les faiblesses humaines, mêlés eux aussi de bien et de mal, ne pouvaient guère s'ériger en législateurs de vertu. Le Bouddhisme comblait cette lacune, et même, pour cette tâche, il trouvait un nouvel appui dans la morale de Confucius.

2. LA MORALE DU BOUDDHISME JAPONAIS. — Le Bouddhisme japonais dérive toutes les obligations morales des rapports qui relient l'homme à quatre objets principaux : les parents, l'humanité, le souverain, la religion. L'homme doit respecter ses parents, leur obéir, soutenir leur existence. Les devoirs envers l'humanité sont résumés en ces quatre mots : 1) *fuse* : s'abstenir de l'égoïsme ; 2) *aigo* : dire des paroles aimables ; 3) *rigyo* : venir en aide ; 4) *doji* : être juste. Au souverain le sujet doit soumission et service dans tout ce qui se rapporte à l'État et à la communauté, par gratitude pour les bienfaits qu'il en reçoit. Le devoir de la religion demande que l'on vénère le Bouddha.

Ces quatre principaux devoirs sont expliqués plus en détail dans un catalogue de dix commandements : 1° ne pas tuer ; 2° ne pas voler ; 3° ne pas commettre d'adultère ; 4° ne pas mentir ; 5° ne pas railler ; 6° ne pas médire ; 7° ne pas calomnier ; 8° ne pas être égoïste ; 9° ne pas se mettre en colère ; 10° ne pas nourrir de mauvaises pensées. L'observation de ce décalogue fait l'objet de six vertus principales : misé-

ricorde, moralité, patience, énergie, réflexion, sagesse.

Ce code de devoirs trouva son complément dans la doctrine confucianiste. L'insignifiance morale du Shintoïsme explique la rapide diffusion de la philosophie de Confucius (japonais *Kôshi*), qui vint de Chine par la Corée en même temps que le Bouddhisme. Cette philosophie chinoise était un système de morale pratique et non une religion. Son enseignement se synthétisait dans le devoir de la piété à l'égard des parents et du loyalisme envers l'empereur. Cette morale politique répondait aux idées des Samuraï ou chevaliers, et s'harmonisait avec l'organisation féodale du Japon comme avec la tradition nationale du culte des ancêtres. Une doctrine, au cœur de laquelle se trouve le loyalisme envers le souverain, devait puissamment influencer sur la manière de penser des familles de la chevalerie japonaise. Aussi, de même qu'en Chine, Confucius s'est acquis au Japon la plus haute considération. Ses maximes ont constitué et constituent encore pour le Samuraï japonais et sa descendance l'évangile de la sagesse pratique. Elles ont été le fondement de son éducation, la norme d'après laquelle il a modelé ses conceptions du devoir et de l'honneur. Leur influence continue à s'exercer de nos jours, de concert avec la morale bouddhique.

Pour la masse du peuple, toutes les obligations morales sont résumées dans les *Gokaï* et les *Gorin*. Les *Gokaï* sont « les cinq principaux commandements » : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas s'abandonner à la luxure, ne pas mentir, ne boire aucune boisson spiritueuse. Les *Gorin* sont « les cinq relations

humaines » entre prince et sujet, père et fils, maître et serviteur, mari et femme, amis et frères et sœurs.

3. LES DIEUX DU BOUDDHISME JAPONAIS. — Le culte des idoles a été un des grands moyens d'action employés par le Bouddhisme. Le Bouddhisme primitif l'avait exclu, mais dans la suite des temps aucune religion ne se montra plus accommodante sur ce point. Les efforts tentés par les bonzes pour se mettre à la portée des foules peuplèrent le panthéon bouddhique d'une légion de divinités supérieures et inférieures. Au sommet trône *Amida* (*Amitābha*), la divinité « brillante sans mesure », qui secourt et qui sauve, à qui sont dédiées au Japon des milliers d'idoles de toutes les grandeurs. Particulièrement célèbres sont les trois statues colossales de Kamakura, Nara et Kioto.

Une divinité très connue et très aimée est *Kwannon*. Elle est présentée à la vénération du peuple sous diverses formes, quelquefois avec plusieurs têtes, plus souvent avec un grand nombre de bras et de mains, et on la nomme, pour cette raison, *Senju Kwannon Sama*, la « déesse de grâces aux mille mains ». Souvent aussi un autel décoré et entouré d'une grille tient lieu d'idole. *Kwannon* exauce les prières, qu'elles lui soient exposées de vive voix ou par écrit. Si le suppliant se trouve trop éloigné, il peut écrire sa demande sur une bande de papier et en faire une boulette, qu'il crache contre le sanctuaire. La boulette y reste-t-elle adhérente, c'est bon signe, et le quémandeur s'en va tranquilisé. Nombreux sont les billets qui parviennent à la déesse, en reconnais-

sance de grâces obtenues dans diverses nécessités.

Un docteur d'une espèce particulière, auquel on a souvent recours, est *Binzuru-sama*. Sculpté en bois, il est assis à la manière orientale devant l'inévitable coffre aux offrandes avec son couvercle à claire-voie. Lorsque le solliciteur y a jeté sa monnaie de cuivre, il applique les paumes de ses mains l'une contre l'autre et fait à l'idole son inclination. Puis il touche de la main droite le visage, les oreilles, les genoux et autres parties de la statue et se frotte ensuite lui-même aux endroits correspondants. Tel est l'empressement à recourir à cette pratique, que non seulement l'idole est polie par le frottement, mais encore elle y a perdu son long nez et autres parties saillantes de son hideux visage.

Parmi les idoles les plus répandues et les plus populaires on compte les sept dieux du bonheur. Il en est deux que l'on rencontre dans presque chaque maison : *Daikoku*, le dieu de la richesse, et *Ébisu*, le dieu de la nourriture et des marchés aux poissons. Le premier est souvent représenté avec un sac de riz, le second avec un poisson sous un bras et une ligne à hameçon sous l'autre. Un autre groupe d'idoles est formé par les six Libérateurs, dont la fonction première est de présider aux six mondes que distingue la doctrine bouddhique de la migration des âmes, mais ils s'acquittent, en outre, d'autres services spéciaux.

A l'entrée de chacun des temples du Bouddha, de chaque côté du haut portail, on aperçoit deux statues étranges, en bois sculpté. Ce sont deux personnages nus, hauts de 3 à 4 mètres, qui de la tête aux pieds sont peints tous deux en rouge

de cinabre, ou bien l'un en rouge, l'autre en vert. Ils portent le nom de *Ni-ô*. Les yeux et les traits du visage sont grimaçants; l'un ouvre largement la bouche, l'autre la ferme, l'un tient dans la main gauche une massue, l'autre serre énergiquement le poing gauche. Le peuple les nomme le diable rouge et le diable vert. Derrière le portail se dressent, à droite, le *Kaminari-sama*, « dieu du tonnerre », peint en rouge; à gauche, en bleu foncé, le *Kaze-no-Kami*, « dieu du vent ». A une seconde porte, gardée par des dieux armés et nommée « porte des diables courageux », on aperçoit les *Yasha*, peints eux aussi, l'un en rouge, l'autre en vert.

Le Bouddhisme japonais n'éprouva aucune difficulté à accroître son panthéon. La déesse du soleil *Amaterasu* devint un Bouddha sous le nom de *Dainichi Nyorai* et le dieu de la guerre *Hachiman* fut transformé en *Bodhisattva*. Toutes sortes de divinités du Shinto furent introduites parmi les cinq cents *Rakan* ou disciples plus proches du Bouddha. On a adopté pour tous les Bouddhas un type commun de visage féminin. On les représente assis sur les pétales d'une fleur de lotus épanouie.

Cette fusion du panthéon bouddhique et du panthéon shintoïste acheva le triomphe du Bouddhisme. Il nous reste à faire connaître un autre aspect de son histoire au Japon, le développement des sectes.

4. LES SECTES DU BOUDDHISME JAPONAIS. — Les sectes se divisent en deux catégories principales : les écoles du « Chemin Saint » (*Shodo-mon*), et celles de « la Terre Pure » (*Jodo-mon*). Elles poursuivent la même fin, la béatitude dans le Nir-

vâna. Elles prétendent l'atteindre par la foi aux trois trésors (*sambo*), qui sont le Bouddha, la loi, la communauté. Mais la manière d'arriver au but par la foi est différente. L'essence du « Chemin Saint » consiste en ce que le fidèle emploie sa propre force (*jiriki*) à atteindre le but proposé. Il y arrive par la pratique de ce qu'on appelle les trois sagesse (*sangaku*) : exercice supérieur de la vertu, connaissance supérieure, absorption dans la méditation. Cette école du « Chemin Saint » se subdivise à son tour en différentes sectes, suivant l'importance qu'on attribue à chacune des trois sagesse. On les appelle respectivement *Hossô*, *Kégon*, *Tendaï*, *Shingon*, *Zen*, *Nichiren*. L'autre chemin de la sainteté, celui qu'enseigne l'« École de la Terre Pure », est plus facile. Partant de l'idée que l'homme, laissé à ses seuls moyens, est trop faible pour atteindre le but final, elle lui apprend à se confier à la force d'un autre (*tariki*). Ce secours extrinsèque, que l'homme n'a qu'à saisir avec une confiance pleine de foi, lui est offert par Amida Bouddha, la source originelle de toute lumière et de toute vie. Divinité toute miséricordieuse, Amida Bouddha ne refuse son aide à aucun de ceux qui l'invoquent. Ceux qui croient en lui ne sont pas de ce fait arrivés à la dignité de Bouddha, mais ils renaissent après leur mort dans son paradis, où ils atteignent sans peine le Nirvâna. C'est pourquoi cette voie s'appelle « Porte de la Terre Pure ». Les sectes principales qui adhèrent à cette doctrine sont les deux grandes écoles *Jôdô* et *Shin*.

Des sectes que nous avons mentionnées, il y en a quatre, à savoir : *Hossô*, *Kégon*, *Shingon* et *Zen*, qui

sont d'origine indienne, — une, le *Tendai*, est née en Chine. Les autres ont toutes grandi sur le sol japonais.

La secte Hossô. — Elle doit son nom à sa prétention de scruter l'essence (*sô*) des choses (*hó*). Elle distingue trois périodes dans la prédication du Bouddha. Dans la première, l'illuminé se contente de détruire en ceux qui croient à la réalité du « Moi » (*atman*) cette illusion. Dans la seconde, il enseigne la non-réalité absolue de toutes choses. Dans la troisième, il enferme la pleine vérité dans la théorie « de la voie du milieu » (*chudo*). Les sectateurs du *Hossô* trouvent cette théorie exposée dans six Sûtras attribuées au Bouddha lui-même et dans onze ouvrages de maîtres postérieurs, dont le plus important est le *Gejin-Mitsukyô* (*Sandhinirmokana-sûtra*). Il y est enseigné que les deux conceptions de l'existence et de la non-existence des choses sont unilatérales et par conséquent fausses. Les trois mondes du désir, de la corporéité et de l'immatérialité sont réels, mais toute leur réalité n'est que dans l'esprit dont ils ne sont pas distincts. C'est donc un idéalisme subjectif pour qui rien n'existe réellement que l'intelligence. Tout le reste n'est qu'une émanation illusoire de l'intellect, sans rien qui lui réponde dans le monde extérieur. Aussi la douleur et la joie, la prospérité et la ruine, la vie et la mort, le ciel et l'enfer n'ont-ils rien d'objectif, mais ne sont qu'un simple reflet de l'intelligence. Cette vérité de la « voie du milieu » est de celles qui peuvent se saisir par intuition subite. Mais la plupart ne parviennent que graduellement à la percevoir, en se libérant peu à peu du faux attachement au « Moi », et des deux obstacles qui en décou-

lent : le désir et l'erreur. Par là ils arrivent à la connaissance et à la dignité de Bouddha.

La secte *Hossô*, jadis si florissante qu'au temps où Nara était résidence impériale (709-784), elle y possédait sept grands temples, n'a plus actuellement qu'une minime importance. Pourtant sa doctrine est encore étudiée de nos jours, même par les prêtres d'autres sectes. Ses temples principaux sont le Horiuji, le plus ancien temple du Bouddha dans l'empire, et le Kôbukuji, pareillement très ancien, situé à Nara, l'antique centre de la secte.

La secte Kégon. — Tandis que la secte *Hossô* distingue trois périodes dans la prédication du Bouddha, il est ici question de cinq doctrines différentes. Au premier degré se place la doctrine du « petit véhicule » (*Hinayâna*), pour auditeurs de capacités restreintes. Le deuxième et le troisième degrés sont la doctrine du commencement et la doctrine de la fin du « grand véhicule » (*Mahâyâna*). Mais la théorie sur laquelle se fonde la secte *Kégon* est la doctrine dite « parfaite », telle qu'elle se présente dans le *Kegongyo*, c'est-à-dire dans l'*Avatamsaka-sûtra*, avec lequel le Bouddha passe pour avoir inauguré son enseignement. Il y est enseigné que tout est « vide », mais ce « vide » ou cette non-réalité est en même temps regardé comme l'universel absolu (*Bhutatahata* = jap. *shinnyo*) duquel tout dans le monde tient son existence et avec lequel tout est identique. La secte représente donc une sorte de réalisme panthéistique. Bien que des plus anciennes, elle est maintenant sans grande importance. Son temple principal est le Todaiji à Nara, avec sa statue géante du Bouddha.

La secte Tendai. — Cette secte tire son nom de la sainte montagne Tien-tai, en Chine, où se trouve sa célèbre maison-mère. Son fondateur chinois est Chikaï. Les principes de cette école sont la contemplation et l'étude du saint canon. Ce système doctrinal fut transplanté au Japon par un prince d'Omi, Saicho ou Dengyo-Daishi. Pendant son séjour en Chine il avait appris à connaître sur le Tien-tai l'école de Chikaï, mais il s'était aussi familiarisé avec les doctrines d'autres sectes, qui fleurissaient alors en Chine. Il synthétisa le résultat de ces études comparatives de sectes en une nouvelle école. Cette fusion de doctrines différentes, fort éloignées les unes des autres, en un seul système, explique comment la secte *Tendai* a été la souche de presque toutes les sectes postérieures du Bouddhisme japonais. La philosophie du *Tendai* représente un réalisme moniste. Sa métaphysique panthéistique pose comme substratum commun de la matière et de la pensée l'absolu, immanent à tout ce qui passe, absolu qui n'est autre que la nature du Bouddha. L'esprit et la matière sont deux formes de manifestations d'une seule Essence, qui n'est elle-même ni l'une ni l'autre, mais les deux à la fois. En vertu de l'énergie qui lui est inhérente, et qui s'exerce nécessairement sur la pensée comme sur la matière, cette essence absolue tire constamment d'elle-même un monde de phénomènes relatifs, où se manifeste sa nature universelle. Comme cette nature universelle n'est autre que la nature du Bouddha, d'après la doctrine du *Tendai*, tous les êtres, non seulement les hommes et les animaux, mais aussi les plantes, les montagnes et les fleuves peuvent devenir Bouddha. Aider les êtres vivants à y parvenir, tel était le

but où tendirent les efforts du Bouddha. La fin propre de son apparition fut la prédication du *Hokkekyo*, ou *Saddharma-pundarika-sûtra*, qui contient la doctrine parfaite, conduisant sûrement et rapidement au but. Une profonde méditation est la condition préalablement requise pour atteindre la fin suprême : par là, le fidèle prend conscience de son unité essentielle avec le Bouddha, et par conséquent de sa propre divinité. La voie qui mène le plus sûrement à cette « bouddhaïsation » est la pleine compréhension de cette vérité que les six racines, c'est-à-dire les cinq organes des sens et l'organe de la pensée, sont identiques à l'essence unique et absolue du Bouddha. Le *Hokkekyo* enseigne, mieux que toute autre doctrine, comment parvenir à cette connaissance.

La secte *Tendai* fit surgir une grandiose colonie de temples sur la montagne de Hieizan près de Kioto, et de là s'étendit sur tout le Japon. Elle se divise actuellement en trois sectes secondaires. La plus ancienne a son centre au temple d'Enriaku sur le Hieizan, et adore, comme divinité principale, le Bouddha sous la forme de *Yakushi Nyorai* (*Bhaishajya-guru*). Une autre a son siège au monastère encore florissant de Miidera sur les bords du lac Biwa. Sa divinité principale est le *Bouddha Maitreya*. La troisième s'emploie surtout au service d'*Amida Nyorai*. Mais la secte *Tendai* admet un grand nombre d'autres êtres divins, et, parmi eux, bon nombre de dieux du Shintoïsme.

La secte Shingon. — Cette secte, soi-disant fondée par l'Hindou Nagarjuna, fut introduite au Japon par Kôbô Daishi, qui lui construisit un temple célèbre à Makiyama dans l'Izumi. Mais le centre de son in-

fluence fut la ville monacale de Koyasan. La secte distingue dix degrés de connaissance. Le but de la connaissance est le mystère de l'unité de toutes les formes et modes du monde visible dans le substratum universel. La connaissance de cette unité ne peut être obtenue qu'au dixième et plus haut degré, quand la méditation s'est élevée à un état mystique de totale abstraction. Ainsi la « bouddhaïsation » est atteinte et dès cette vie.

Le principe de tout être est la même *Bhutatahata*, que dans la secte *Tendai*, avec cette seule différence que la secte *Shingon* honore cet Absolu sous un autre nom. C'est le mystérieux et spirituel *Bouddha Mahavaicorana*. La désignation japonaise *Dainichi Nyorai* signifie qu'il est considéré comme principe de l'illumination. L'historique Gautama Bouddha n'est lui aussi qu'une incarnation de ce Tout Unique.

Pour faciliter la « bouddhaïsation », il est recommandé de s'approprier les trois mystères du corps, de la parole et de l'esprit. Cette assimilation est produite par trois rites mystiques : 1) *Shinmitsu*, vénération du Bouddha au moyen de certaines positions des mains ; 2) *Gomitsu*, répétition de formules mystiques du système de Tantra ; 3) *Imitsu*, contemplation. Des exercices de jeûne prolongé, ayant pour but de clarifier la vue spirituelle, jouent aussi un rôle important dans la secte *Shingon*.

Il est facile de reconnaître que la doctrine de cette secte a plus d'un point de contact avec la vieille philosophie indienne du *Yoga*. A sa mystique abstruse répond dans la pratique populaire une superstition dépravée. Les bonzes de la montagne de Koyasan

entretiennent et exploitent cette superstition de la masse crédule.

La secte Zen. — Le fondateur de cette secte est l'Hindou Bodhidharma (japon. Bodai Daruma), regardé comme le vingt-huitième patriarche hindou et le premier patriarche chinois. La secte, représentée au Japon par trois branches différentes, a exercé, spécialement sur la classe des Samuraï, une influence égale à celle que devait prendre plus tard la morale de Confucius. Son trait caractéristique et distinctif est qu'elle rejette la recherche de la vérité dans les écrits sacrés. A l'Écriture elle substitue la contemplation : de là son nom de *Zen*, qui n'est autre que le *Dhyāna* sanscrit, « Contemplation ». Cette contemplation consiste en ce que l'homme reconnaît immédiatement dans son propre cœur « le vrai cœur du Bouddha », la substance absolue de toute pensée et de tout être. C'est pourquoi la secte est aussi appelée « secte du cœur du Bouddha » (*Busshin-shū*). Pour celui qui, abîmé ainsi en lui-même, prend conscience de son unité avec le Bouddha, c'est-à-dire est arrivé à la pleine intelligence que la nature de l'homme est originellement pure, libre de la confusion du monde et ornée de la sagesse parfaite du Bouddha, toutes les distinctions de bien et de mal disparaissent. Par la complète absorption de sa pensée, le contemplatif jouit d'une absolue tranquillité d'esprit.

Le recueillement de l'esprit est favorisé par des pratiques externes, spécialement par l'ascétisme. L'étude des écrits canoniques n'est pas non plus négligée. Mais elle ne sert qu'à préparer la méditation et à la promouvoir jusqu'au point où elle de-

vient capable de saisir immédiatement la vérité.

Cette mystique qui paraît si pure n'exclut pas du tout le culte grossier des idoles. Dans les temples de la secte trône le Bouddha avec ses deux principaux disciples, *Kasha* et *Anan*, ou bien avec *Maitreya* et *Amida*, puis *Kwannon* sous ses différentes formes, et la multitude des divinités secondaires. La secte la plus contemplative est devenue la plus riche, non seulement en temples, mais aussi en idoles.

Les sectes moindres, comme la secte *Yuzu-nembutsu* et la secte *Ji* méritent à peine d'être mentionnées. Les trois sectes les plus populaires et les plus influentes du temps présent sont *Iôdô*, *Shin* et *Nichiren*. A l'inverse de celles qui ont été introduites des Indes ou de la Chine, elles sont toutes les trois d'origine exclusivement japonaise. Leur naissance se place au temps de la splendeur du Bouddhisme, c'est-à-dire au XII^e et au XIII^e siècle.

La secte Iôdô. — Le fondateur de cette secte fut le prêtre japonais Genku ou Honen Shonin (1133-1212). Il voulut faciliter la poursuite de l'idéal religieux. Tout d'abord, on détourne les yeux du but lointain, le Nirvâna. Le *Iôdô*, « la Terre Pure », le remplace : c'est un paradis, situé à l'occident, où règne Amida sans commencement et sans fin, le vrai Bouddha des trois temps et des six mondes. Cet Amida n'est pas identique à Gautama Bouddha, le fondateur de la religion. Longtemps avant les jours de Shaka, il a, dans une série d'existences saintes, conquis la dignité de Bouddha. Mais au lieu d'entrer ensuite, au terme de l'effort, dans le Nirvâna, il créa la « Terre Pure », et fit, par compassion pour les êtres vivants, cette promesse : « Je ne veux pas obtenir la sagesse par-

faite s'il est en ce monde un être vivant qui, après avoir cru en moi de toute son âme et de tout son cœur et répété mon nom, ne doive pas renaître dans le paradis. »

La doctrine principale de la secte consiste donc à professer que quiconque croit à Amida et exprime cette croyance par l'invocation dévote de son nom, est racheté et arrive au ciel. Celui qui répète diligemment pendant sa vie la formule : « *Namu Amida Butsu*, je mets ma confiance en Bouddha Amitâbha, » celui-là peut être sûr qu'Amida s'approche de lui à l'heure de la mort et le fait renaître dans la « Terre Pure ». Cette doctrine avait ceci de nouveau qu'elle n'exigeait plus des fidèles le travail personnel, la tension de toutes les forces du corps et de l'esprit, la considération de préceptes moraux innombrables, la méditation et l'étude des saints écrits. La pratique religieuse se réduit à la répétition indéfinie d'une seule formule. Pour marquer le nombre des invocations, les fidèles se servent d'une sorte de chapelet.

Cette doctrine facile recrute aujourd'hui encore le principal contingent de ses adhérents dans le peuple ignorant, surtout parmi les femmes. La secte *Iôdô* connut son apogée au temps de la domination des Tokugawa, comme l'attestent le nombre et la richesse des temples, qui furent alors construits à Tokyo, à Kioto et à Nikko. Les sanctuaires renferment toujours une statue d'Amida, le plus souvent en compagnie de Kwannon et des 16 Rakan. Mais, à l'exemple d'autres sectes, les adeptes du *Iôdô* vénèrent aussi les dieux du Shinto.

Après cette secte de la « Terre Pure », on en vit naître une autre, quiétiste, dont les adhérents ont été

surnommés les « Quakers » du Bouddhisme japonais : ce fut la secte *Shin*.

La secte Shin. — Divisée en dix branches, elle est la plus florissante et la plus influente de toutes les sectes bouddhiques au Japon. Elle est issue du *Iódô*, et sa doctrine fut transmise par ceux qu'on nomme les « sept grands-prêtres ». En son centre elle place aussi Amida, comme souverain du paradis occidental. Mais la condition, qui permet l'entrée de ce paradis, est entendue d'une façon différente. Ce n'est pas l'invocation du nom d'Amida ou l'accomplissement des bonnes œuvres qui procure la béatitude. Ce sont là seulement des « moyens préalables » (japon. *hoben*). Ce qui mène au ciel, les femmes aussi bien que les hommes, c'est uniquement la croyance au pouvoir du Tout-Miséricordieux, et la confiance en la puissance de la grande promesse qu'il a faite de sauver tous les êtres. La béatitude n'est pas à attendre seulement à l'heure de la mort, comme l'enseigne la secte *Iódô*. Celui qui croit en Amida est sûr de son union avec lui dès cette vie. L'invocation de son nom n'est pas défendue, mais elle vaut seulement comme cri d'actions de grâces, sorti spontanément et naturellement des lèvres du racheté, de même que la prière n'est que le témoignage de la foi.

La pénitence, le jeûne, les pèlerinages, la vie monastique, le célibat et autres pratiques ascétiques sont rejetés. Même la distinction entre bonzes et laïques n'est pas admise théoriquement. Les bonzes ne sont pas une confrérie, se distinguant par sa manière extraordinaire de tendre à la dignité de Bouddha, mais les docteurs des laïques; ils s'habillent comme ceux-ci, et vivent dans le mariage à l'exemple de

leur fondateur Shinran. Dans aucune secte, le sermon n'est aussi soigné. Le culte se déroule avec splendeur et éclat. Des autels d'Amida, brillamment décorés, ornent les temples, dont les deux principaux, l'Hongwangi oriental et l'Hongwangi occidental à Kioto, comptent parmi les plus beaux et les plus grands du Japon.

Bien qu'Amida y reçoive des honneurs divins, ce n'est pourtant pas un dieu, à proprement parler. Il n'est pas éternel, car il fut un temps où il n'était pas encore Bouddha; il n'est pas tout-puissant et ne dirige pas les destinées des mortels. Tout son être dit amour et miséricorde pour les hommes. Aussi Chamberlain a-t-il pu écrire, non sans quelque motif: « A première vue, on pourrait se figurer que la secte *Shin* est une contrefaçon du Christianisme plutôt qu'un développement du Bouddhisme. » Nous pouvons l'appeler plus justement une caricature de la Rédemption chrétienne.

La secte Nichiren. — La troisième branche principale du Bouddhisme, poussée sur le sol même du Japon, est la « secte du lotus du soleil » (*nichiren*) ou la « secte de la fleur de la loi » (*hokke*). Elle jouit, elle aussi, d'une grande popularité. Son fondateur est Nichiren, prêtre de la secte Shingon. Son but était de débarrasser la doctrine et le culte du Bouddha de tout hors-d'œuvre. « Les serviteurs d'Amida, disait Nichiren, sont échus à l'enfer, les disciples de la secte *Zen* sont des diables, la secte *Shingon* détruit l'État. » Pour Nichiren, la formule rédemptrice était: « Vénération au Sûtra de la loi merveilleuse de la fleur de lotus. » Aucune secte n'attache une telle importance au Sûtra, appelé du nom de « fleur de lotus de la loi

sainte ». Des heures durant, les fidèles récitent, au rythme du tambour, les mots : « *Namu myo ho renge kyo*, Vénération au Sûtra de la loi mystérieuse de la fleur de lotus. » Le livre est la manifestation du Bouddha originel.

C'est seulement par la voie de l'effort personnel qu'il est possible d'atteindre à l'état de Bouddha. Mais quiconque se soumet à l'effort peut y parvenir, même les plantes et les pierres, si elles passent par une série de transmigrations. Celui qui ne suit pas ce seul vrai chemin, ne peut espérer la délivrance en Bouddha. La doctrine du *Iôdô* et ses exhortations à invoquer Amida sont donc à considérer comme une imposture. Pourtant, on trouverait à peine une secte qui connaisse plus de dieux et plus d'idoles, empruntées non seulement au monde des hommes, mais encore au monde des animaux. Il va de soi que le fondateur de la secte a ses statues et se dresse sur les autels en qualité de Bouddha incarné.

La grande influence que la secte a exercée dans les premiers siècles de son existence, doit être attribuée au zèle infatigable de son fondateur et de ses premiers successeurs, et aussi aux persécutions que leur attira leur zèle bruyant et subversif. De nos jours, le fanatisme n'a pas diminué. Il n'est dépassé que par l'ardeur déployée par les continuateurs de Nichiren pour entretenir la superstition et exploiter l'ignorance du peuple.



Cet aperçu sommaire vise seulement à faire con-

naître les points les plus importants des doctrines qui caractérisent les principales sectes du Bouddhisme japonais. Presque toutes se divisent à leur tour en un grand nombre de sectes subsidiaires. Le niveau religieux et moral y est généralement très bas; peu de bonzes connaissent l'histoire et les dogmes de leur école. C'est un fait digne de remarque que les sectes japonaises n'ont jamais estimé nécessaire de traduire dans la langue de leur pays le canon bouddhique. Elles se sont contentées de la traduction chinoise de la Tripitaka, dont le sens n'est compris aujourd'hui que d'un très petit nombre. Les formalités extérieures sont l'élément principal de la religion, et la plupart des bonzes bouddhiques ne cherchent pas plus loin que ces observances, parfois ridicules. Leur demande-t-on quelque renseignement sur leur culte, ils manifestent une ignorance surprenante. On apprend aux fidèles qu'en faisant tourner une fois les bibliothèques sacrées, disposées de façon à pivoter autour d'un axe, ils s'acquièrent le même mérite religieux, que s'ils lisaient les 6.711 volumes depuis le premier jusqu'au dernier. La splendeur extérieure des cérémonies retient la masse du peuple grandement ignorante et superstitieuse. Par cet éclat rituel, le Bouddhisme japonais, pauvre de pensée, exerce jusqu'à l'heure actuelle une si grande influence, que le culte du Bouddha forme la religion propre du Japon moderne. Pour la masse, il se réduit à un culte grossier des idoles, accompagné de superstitions de toute espèce. Il paraît d'ailleurs tout aussi impossible de réformer le Bouddhisme que de vivifier à nouveau le Shintoïsme. Le Christianisme seul est susceptible de satisfaire les aspira-

tions religieuses qui se manifestent encore dans le noyau du peuple japonais.

Joseph DAHLMANN,
missionnaire à Tokyo.

Bibliographie.

I. OUVRAGES D'ENSEMBLE.

- Transactions of the Asiatic Society of Japan* (T. A. S. J.) Tokyo.
- Transactions of the Japan Society* (T. J. S.), London.
- Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Tokyo.
- W. E. GRIFFIS, *The Mikado's Empire*, London, 1891. — *The Religions of Japan*, London, 1895.
- G. W. KNOX, *The Development of Religion in Japan* (American lectures on the history of religions), New-York, 1907.
- B. H. CHAMBERLAIN, *Things Japanese*⁵, London, 1905.
- J. J. REIN, *Japan nach Reisen und Studien* ², 2^{er} Band, 1905.
- FR. VON WENCKSTERN, *A Bibliography of the Japanese Empire*, 2 vol., Leiden, 1895-1903.
- W. G. ASTON, *A History of Japanese Literature*, London, 1899.

II. SHINTOISME.

- The Kojiki*, translated by B. H. CHAMBERLAIN, London, 1883.
- The Nihongi*, translated by W. G. ASTON, London, 1896.
- KARL FLORENZ, *Japanische Mythologie*, Leipzig, 1901.
- W. G. ASTON, *Shinto*, London, 1905.
- NOBUSHIGE HODZUMI, *Ancestor Worship and Japanese Law*, 1901.
- E. SATOW, *Ancient Japanese Rituals* (T. A. S. J., VII, 97-132, 409-455; IX, 183-211; XXVII, 1-112). — *The Revival of Pure Shinto* (T. A. S. J., III, Append. 1-87).
- PERCIVAL LOWELL, *Occult Japan*, 1895. — *Esoteric Shinto* (T. A. S. J., XXI et XXII).

MICHEL REVON, *Le Shinntoïsme, sa mythologie et sa morale* (Annales du musée Guimet, X), Paris, 1904. — *Le Shinntoïsme* (Revue de l'Histoire des Religions, 1905-1907).

III. BOUDDHISME JAPONAIS.

A. LLOYD, *Developments of Japanese Buddhism* (T. A. S. J., XXII).

JAMES TROUP, *On the tenets of the Shinshu or « True sect » of Buddhists* (T. A. S. J., XIV).

GYAU-NEN, de la secte Kégon, *Esquisse des huit sectes bouddhistes du Japon* (Revue de l'Histoire des Religions, t. XXV, XXVI, traduction de A. MILLIoud).

RYŌON FUJISHIMA, *Le Bouddhisme Japonais, doctrines et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon* (Nouvelle Revue, 15 octobre 1888, t. LIV, p. 741-766). — *Coup d'œil sur l'histoire du Bouddhisme au Japon, au point de vue de la philosophie* (Revue de l'Histoire des Religions, t. XLIII).

SUMMER, *Buddhism and Traditions concerning its Introduction into Japan* (T. A. S. J., XIV).

CHAPITRE V

LA RELIGION DES PERSES AVEC UNE INTRODUCTION SUR LA RELIGION DES INDO-EUROPÉENS.

Sommaire. — I. *Introduction : la religion des Indo-Européens.* — II. *La religion des Aryas ou Indo-Iraniens.* — III. *La religion iranienne.* — IV. *Le Zoroastrisme : les sources, — les origines de l'Avesta, — la religion des Gâthâs, — le Mazdéisme constitué.* — Conclusion. — Bibliographie.

I. — Introduction : Religion des Indo-Européens.

Dans le domaine des sciences philologiques, la découverte la plus importante du *xix^e* siècle est, sans doute, celle de la parenté existant entre les langues si nombreuses qui constituent ce qu'on appelle aujourd'hui la famille indo-européenne, ou, à la manière allemande, indo-germanique, — découverte dont la portée fut immense sur les études historiques, linguistiques, ethnographiques et mythologiques. Elle est due, en grande partie, à la connaissance du *sanscrit*, la vieille langue littéraire de l'Inde, qui a permis de remonter plus sûrement à la langue-mère, d'où sont issus avec lui le grec, le latin, etc. Une fois l'attention attirée sur ce point, on ne tarda pas à

reconnaître que le sanscrit montrait d'évidentes affinités, non seulement avec les langues classiques, mais encore avec les langues du centre et du nord de l'Europe : celtiques, germaniques, slaves, etc. L'ardeur des fondateurs de la « grammaire comparée » se porta avant tout sur la reconstitution du vocabulaire et de la grammaire de la langue-mère. Cette reconstruction prématurée devait être l'objet d'incessantes révisions. On songea ensuite au peuple qui avait parlé cette langue, et comme les idiomes de l'Inde et de la Perse passaient à cette époque pour avoir le mieux conservé l'état linguistique primitif, on ne douta pas que ce peuple ne fût originaire de l'Asie, du plateau de Pamir, pensait-on. C'est de là qu'il se serait répandu tout d'abord dans l'Iran et dans les vallées de l'Indus et du Gange, tandis que les branches européennes se seraient détachées successivement et se seraient poussées l'une l'autre vers l'Occident, comme entraînées par une loi fatale.

Cette opinion fut très fortement ébranlée par une série de découvertes linguistiques, qui démontrèrent que les langues indo-européennes d'Asie avaient, non moins que celles d'Europe, modifié la physionomie de la langue primitive. On fut, d'autre part, surpris de constater le caractère étonnamment archaïque de certaines langues européennes, telles que, par exemple, le lithuanien. Puis, les données historiques et ethnographiques se complétant, on dut reconnaître que dans toutes les régions où l'on rencontre les Indo-Européens, ceux-ci apparaissent comme des nouveaux venus, sauf dans le nord-est de l'Europe, où on ne leur découvre pas de prédécesseurs, — abstraction faite naturellement des temps géologiques.

Les inductions d'ordre archéologique, tirées du vocabulaire même des langues indo-européennes, paraissent aussi en faveur de la localisation de la race en ces parages. On en est donc arrivé aujourd'hui à admettre en grande majorité l'origine européenne du groupe linguistique en question. Il existe toutefois encore des divergences de vues au sujet d'une détermination plus précise, — les uns, comme M. Hirt, étant pour le nord de l'Allemagne, les autres, comme M. Schrader, pour la Russie méridionale. La question reste donc entourée d'obscurités, comme, du reste, toutes celles qui concernent la race indo-européenne et ses caractéristiques. Ce qu'on peut dire, c'est que les faits s'expliquent relativement bien en admettant à une époque fort ancienne — le troisième millénaire avant notre ère — un centre de migrations au Nord ou à l'Est de l'Europe, d'où se seraient déversées successivement en toutes directions des tribus parlant des idiomes indo-européens : hommes de belle stature, à la chevelure blonde, belliqueux, fiers, imaginatifs, intelligents, quoique d'esprit moins vif que la plupart des populations plus civilisées qu'ils soumettaient, mais les dépassant généralement par la profondeur du sens moral. Ils semblent, en outre, avoir été doués d'une remarquable facilité d'assimilation pour s'approprier la civilisation des vaincus, tout en leur communiquant leur langue.

Les études sur la religion des Indo-Européens ont suivi une marche analogue à celle des recherches sur leur langue et leur patrie. Leurs premiers représentants orientalistes, A. Kuhn et Max Müller, firent surtout de la mythologie comparée. Ils s'appuyaient presque exclusivement sur

les plus anciens documents littéraires : l'épopée homérique, les Eddas scandinaves, l'Avesta et principalement le Rig-Veda des Hindous. Ce dernier document, vu son antiquité et la persuasion où l'on était que les Indo-Européens étaient originaires de l'Asie, fut regardé comme la clef des conceptions mythologiques de la race, et l'expression de sa psychologie religieuse et poétique. L'impression produite par le caractère naturaliste des mythes védiques, qui dramatisait des phénomènes physiques et, en particulier, l'orage, fit qu'on interpréta dans le même esprit les personnages divins et les mythes des autres peuples indo-européens. On se plaisait, en outre, à identifier beaucoup de divinités au moyen d'ingénieux rapprochements linguistiques.

Ces constructions, souvent très habiles, furent ébranlées triplement à partir de 1880. Tout d'abord les progrès de la linguistique, qui exige plus de rigueur dans les rapprochements phonétiques, forcèrent d'abandonner, les unes après les autres, presque toutes les identifications de noms de divinités. Ensuite, on reconnut de plus en plus que le Veda n'avait pas, autant qu'on l'avait cru, le caractère d'une naïve poésie de la nature, et son autorité souffrit aussi du déplacement vers l'Europe du centre présumé de l'expansion aryenne. Mais c'est surtout aux études anthropologiques qu'est dû le changement complet de direction dans les recherches relatives à la religion des Indo-Européens. L'enquête avait été élargie par les anthropologues, attentifs observateurs de tous les peuples et de tous les usages religieux, guidés qu'ils étaient par ce principe, érigé presque à l'état d'axiome, que les formes

primitives de la religion et de la mythologie, donnant l'explication vraie de tous les autres développements, devaient se rencontrer chez les peuples dits sauvages. Les formes plus élevées de la religion doivent, pour cette école, sortir tout naturellement des plus grossières, par une évolution fatale et progressive. Sous l'influence de ces idées, maintes constructions non moins hâtives que celles qu'elles étaient destinées à remplacer et non moins systématiques, virent le jour. Toutefois, elles eurent l'heureux résultat de démontrer la nécessité de renouveler tout le travail. L'œuvre était à reprendre, en consultant non plus seulement les sources littéraires, mais encore l'archéologie et les données fournies par les croyances et les usages de certains peuples indo-européens, qui n'ont pas de documents littéraires, mais qui paraissent, en revanche, avoir mieux conservé que d'autres les traits primitifs.

Il s'agit surtout des Slaves et des Lithuaniens, dont les coutumes ont jeté beaucoup de lumière sur la civilisation des Indo-Européens. Il était donc assez naturel de recourir à eux dans le domaine de la religion. On possède des données assez complètes sur les Prussiens et les Lettons avant leur conversion tardive au christianisme. Il n'en est pas de même malheureusement des Slaves, mais l'on rencontre chez eux beaucoup de traces d'idées et d'usages païens, qui se sont transmis à travers leur nouvelle religion. Ces données se complètent par celles que fournissent des peuples indo-européens qui, à une époque historique, avaient conservé une civilisation assez simple, comme, par exemple, les anciens La-

tins et, pour autant qu'on peut les connaître, les anciens Germains.

Comme c'est le cas pour l'archéologie indo-européenne, la linguistique apporte à ces données d'histoire religieuse un secours puissant. Si elle ne mérite pas une place aussi prépondérante que celle qui lui était départie dans les systèmes de Kuhn et Max Müller, elle n'en est pas moins, dans l'état actuel des recherches en question, un auxiliaire précieux, qu'on peut utiliser aujourd'hui avec un matériel plus complet et des lois plus rigoureuses que jadis. Les études de MM. Schrader et Hirt en particulier, en ont tiré grand profit, et c'est en se fondant à la fois sur elle et sur les diverses sources d'ordre anthropologique et ethnographique, que l'on s'efforce aujourd'hui de débrouiller les obscurités qui entourent les origines religieuses des peuples indo-européens¹.

Une des circonstances qui contribuent le plus à maintenir ces obscurités, c'est la grande diversité des noms des divinités et des personnages mythologiques chez les différents peuples de la famille. Comme on vient de le dire, les rapprochements ingénieux, faits par les philologues du milieu du xix^e siècle, se sont tous écroulés successivement, ou peu s'en faut. A première vue, cette variété de dénominations tendrait à faire croire que les croyances religieuses avant la dispersion étaient peu développées et que, en particulier, les personnalités divines se sont formées chez chaque peuple séparément. Cette

1. Cf. surtout les articles de M. SCHRADER (*Aryan Religion* dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings) et de M. HIRT (*Die Indogermanen*, vol. II, pp. 483 sqq.). M. E. MEYER dans sa *Geschichte des Altertums*, 2^e éd., résume aussi la question, p. 774 sqq.

conclusion serait pourtant exagérée. Les études faites sur des peuples de civilisation élémentaire, comme, par exemple, les Bantous de l'Afrique centrale, ont révélé chez ces peuplades une grande similitude de croyances : toutes admettent une divinité suprême et certains types d'esprits au caractère bien déterminé, et pourtant les dénominations varient à l'infini.

En réalité, dans le domaine religieux, autant les noms ont peu de stabilité, autant les idées sont durables. Cette considération, en enlevant beaucoup de force à l'argument d'ordre négatif qu'on pourrait tirer des divergences nominales entre Indo-Européens, ne peut, en revanche, qu'augmenter la valeur démonstrative des identifications que la linguistique reconnaît justifiées ; celles-ci, en effet, ne peuvent s'expliquer que par l'existence de conceptions communes, déjà très nettement concrétisées. Or, tel est précisément le rapprochement : gr. Ζεὺς πατήρ, lat. *Ju-ppiter*, scr. *Dyāus pitar*, germ. *Ziu*. Chez les Italiotes, comme chez les Grecs, ce nom s'applique à la divinité suprême. Quoique, dans l'Inde, la personnalité de *Dyāus* se soit un peu effacée au profit d'autres entités, et que, chez les Germains, le nom s'applique au dieu de la guerre, qui joue, du reste, un rôle assez prédominant dans leur panthéon, il ne paraît guère douteux que nous nous trouvions ici devant quelque chose de primitif, et que non seulement l'idée du dieu suprême soit indo-européenne, mais que sa personnalité ait été assez marquée pour que son nom même se soit maintenu avec une fidélité remarquable.

Comme le scr. *dyāus* signifie « le ciel », et que l'association de Zeus chez les Grecs et de Jupiter en

Italie avec les phénomènes célestes est évidente, on en a conclu que l'indo-eur. *Dyēus patēr* était le ciel personnifié. C'est aller un peu loin. Le mot est vraisemblablement un ancien appellatif, dérivé d'une racine signifiant « briller ». *Dyēus*, c'est donc « le brillant » ¹, épithète convenant au ciel, et restant, d'autre part, très bien dans l'ordre des qualificatifs, par lesquels les peuples désignent généralement le dieu suprême. Les Bantous, par exemple, l'appellent souvent le « créateur, le puissant, le vivant », mais souvent aussi « le brillant, celui de la lumière, celui du ciel, du soleil, de l'éclair, etc. » ². L'épithète « brillant » s'applique bien au ciel, et comme l'association est habituelle entre le dieu suprême et la lumière du ciel, du soleil, de l'éclair, etc., il n'y a rien de plus naturel que le flottement de la signification du mot *dyēus*, le « ciel » et le « dieu suprême », « celui de la lumière », « celui du ciel ». Si donc *Dyēus* est l'esprit du ciel, — il n'y a pas lieu de croire qu'il ne fut que cela, — il est le dieu brillant par excellence, le dieu suprême, que, comme tant d'autres peuples, les Indo-Européens savaient distinguer de la foule des divinités inférieures ³.

En dessous de lui, il y avait un panthéon comprenant certainement deux classes d'êtres : les *dieux* et les *esprits*. Les premiers, — désignés, semble-t-il, du nom de *deivos* (scr. *devá*, lat. *deus*, lith. *diēwas*, ir. *dia*, anc. isl. *tivar*), — sont associés plus étroitement avec le dieu suprême et avec les phénomènes célestes.

1. Cf. HIRT, *loc. cit.*, p. 506.

2. Cf. A. LE ROY, *Religion des Primitifs*, pp. 172 sqq.

3. Cf. sur la question du « dieu suprême », en particulier l'ouvrage de A. LANG, *The Making of Religion* 2, Londres, 1900.

Le dieu du tonnerre occupe, parmi eux, une position prédominante, au point que, chez divers peuples, il joue le rôle du dieu suprême. Chez d'autres, comme chez les Grecs, Zeus est à la fois dieu du ciel et de l'orage. On retrouve le dieu du tonnerre chez les Germains (a. isl. *Thórr*) et chez les Celtes (*Taranis*, *Tanaros*, noms parents du lat. *tonitru*, all. *donner*) et dans le lithuanien *Perkúnas*, a. sl. *Perun*, parents du lat. *quercus*, « le dieu de la foudre qui frappe le chêne ».

On trouve aussi très généralement le culte des dieux du soleil, de la lune, de l'aurore et surtout du feu. Le culte de ce dernier se trouve à la fois dans le scr. *Agni*, le feu « maître de la maison », le vieux slave *Ugnis szwentà*¹ et dans les divinités du foyer : lat. *Vesta*, gr. *Ἑστία*, etc. En outre, on a presque universellement le culte de la *Terre Mère*.

La distinction, — bien que pas toujours très nette, — existe pourtant entre les divinités de cette catégorie qui ont une personnalité plus ou moins marquée, et les dieux qu'on pourrait appeler « occasionnels » ou « particuliers », *Sondergötter* d'après l'expression de M. Usener². Ceux-ci jouent, chez les Indo-Européens, un rôle analogue à celui des « esprits » de maint peuple non-civilisé.

Ce dernier genre de divinités est surtout connu par la religion des Romains. On sait que ceux-ci possédaient des *indigitamenta* ou collections de formules de prières à utiliser dans les diverses occasions de la vie et adressées chaque fois à une divinité spéciale. Les opérations agricoles, en particulier,

1. SCHRADER, *l. cit.*, p. 34.

2. USENER, *Götternamen*, pp. 76 sqq.

qui occupaient une place si importante dans leurs préoccupations, se faisaient sous la protection de divinités innombrables (*tot nomina, tot numina*). Outre *Saturnus*, patron de l'ensemencement, il y avait *Consus* et *Ops* pour la moisson, *Ceres* pour la croissance, *Flora* pour les fleurs, *Pomona* pour les fruits. En outre, il y avait des dieux moins connus tels que *Vervactor* pour le premier labourage, *Redarator* pour le second, *Messor* pour le fauchage, *Convactor* pour l'engerbage, etc. ¹. Il y avait même *diva Fessonia* pour la fatigue ².

Or, on a constaté chez les anciens Prussiens un état de choses analogue. Non seulement ils avaient un dieu du bétail, mais ils en avaient un qui présidait spécialement à sa propagation, un autre pour sa nourriture, un pour les chevaux, un pour les moutons, un pour les porcs, un pour la volaille, etc. ³. On a des raisons d'admettre chez les très anciens Germains des conceptions analogues, et chez les Hindous on en a maintes traces dans les divinités à personnalité peu marquée, telles que *Brhaspati*, « le maître de la prière », *Prajāpati*, celui de la génération, *Annapati*, celui des aliments, etc. ⁴.

Il est clair que pour toutes ces divinités spéciales l'attribut est tout, que le dieu séparé de sa fonction n'est rien.

Il était dans la nature des choses que quelques-unes de ces divinités arrivassent en certaines circonstances à acquérir une importance plus grande,

1. Cf. USENER, *Götternamen*, p. 76 sqq. et passim.

2. Cf. HIRT, *op. cit.*, p. 497.

3. Cf. SCHRADER, *art. cit.*, p. 31 et sqq.

4. Cf. HIRT, *op. cit.*, *ib.*

à devenir alors de vrais dieux, et même à jouir d'une fortune extraordinaire. Il en aurait été ainsi, entre autres, d'Apollon, s'il faut en croire l'étymologie proposée par M. C. Robert, l'éditeur de la nouvelle édition de la *Mythologie* de Preller : pour lui, Ἀπόλλων est le dieu des ἀπέλλαι (troupeaux de moutons) que le soleil levant mettait en mouvement pour aller au pâturage. Le passage fréquent de cette classe de divinités à celle des dieux proprement dits ne prouve pas que la distinction entre les deux catégories soit arbitraire ou relativement récente. Au contraire, tout montre que les Indo-Européens la faisaient déjà. De même, si certains dieux ont supplanté *Dyēus* comme dieu suprême, cela ne signifie pas que la conception d'un dieu-chef doué d'un pouvoir sensiblement plus grand que les autres dieux n'ait été encore que vague ou accidentelle avant la dispersion. On est plus près de la vérité, sans doute, en se figurant cette hiérarchie céleste sur le modèle d'un état où la royauté est susceptible d'être usurpée et où l'aristocratie se renouvelle sans cesse par l'élévation à son niveau de membres de la classe populaire, sans que pour cela les trois degrés de cette société aient jamais été confondus.

En bas de l'échelle des êtres qui sont l'objet d'un culte, il y a des catégories d'esprits plus inférieurs encore que les *Sondergötter* : ce sont les *âmes des morts* et les *divinités de la fatalité*. La croyance en la survie revêt chez les différents peuples indo-européens des aspects assez analogues. On croit à la persistance après la mort du souffle (ψυχή-*anima-âtman*) qui anime le corps, et le trépassé est supposé mener dans le royaume des morts (ᾍδης,

Valhöll, Orcus, etc.) une vie qui rappelle celle de ce monde. Cette croyance correspond à la coutume de l'ensevelissement, qui paraît bien être la plus anciennement en usage chez les Indo-Européens, — bien que la crémation se soit introduite dès une époque reculée —; elle s'harmonise bien aussi avec les usages se rattachant aux funérailles et qu'on retrouve souvent, tout semblables, à la fois chez les Grecs et les Letto-Slaves : par exemple le banquet funèbre, les cadeaux faits aux morts et placés dans la tombe, les offrandes de vivres (ainsi dans le *ḡrāddha* hindou), les fêtes des morts, etc. ¹.

L'âme de l'homme se confond aussi très souvent avec son *destin*. C'est ainsi que le grec *κέρ*, signifiant proprement « cœur » ou « âme », est en même temps la Destinée dont chacun est pourvu en naissant, et même, en général, la Destinée fatale, la mort. Cette conception survit surtout bien nettement dans l'idée du *δαίμων*, présidant à la bonne et à la mauvaise fortune des hommes. Il faut aussi en rapprocher le *genius* des Romains et la *fravashi* des Perses. Le rôle assigné au Destin est très important dans la pensée des peuples indo-européens. On le désigne souvent sous des noms signifiant « part » (*αἶσα, μοῖρα*, russ. *časti*). Cette part est souvent regardée comme attribuée aux hommes par les mères de la fatalité: lat. *Parcæ*, a. sl. *roždanicy*. Les fées du moyen âge (lat. *fata*) sont de même mères ou marraines d'un individu.

Les dieux principaux paraissent avoir été, dès une

1. Voir sur les coutumes mortuaires et les croyances qui s'y rattachent de longs développements dans SCHRADER, *art. cit*.

époque reculée, l'objet de conceptions anthropomorphiques. Tant chez les Germains que chez les Hindous, il en est qu'on se représente comme des géants. On leur donne l'épithète de « pères », on leur attribue des épouses dont le nom n'est souvent que le féminin du leur : Agni : Agnâyî, Ζεύς (Διός), Jupiter (Jovis) : Διώνη, Juno. Le ciel et la terre forment souvent aussi un couple. Plusieurs des mythes, auxquels les dieux sont mêlés dans les traditions des divers peuples indo-européens, semblent remonter aux origines.

Bien que les savants de l'ancienne école mythologique aient abusé des rapprochements de cet ordre, on doit pourtant, ce semble, avec M. Schrader ¹, admettre comme primitifs les mythes se rapportant aux relations entre le soleil, la lune et les étoiles (mythe des Aævins, des Διόσχοροι, etc.), aux causes de l'orage (le dieu tue le dragon qui retenait les eaux ou délivre les vaches cachées par un monstre), ou aux origines du feu (Prométhée, etc.).

Naturellement, les dieux étaient l'objet d'un culte qui comprenait prières et sacrifices. Bien que ces derniers se fissent par le feu chez les Hindous, les Grecs et les Romains, il semble que la coutume la plus ancienne, — telle qu'Hérodote la trouvait chez les Perses et telle qu'on l'observait encore deux mille ans plus tard chez les Letto-Prussiens, — ait été d'étendre les offrandes sur une sorte de litière (scr. *barhis*, av. *baresman*, ancien pruss. *balsinis*, « coussin »), et d'inviter le dieu à venir

1. *Loc. cit.*, p. 39.

prendre sa part. Ces offrandes consistaient en chairs d'animaux, surtout de bestiaux dont les sacrificateurs mangeaient leur part. Il ne peut être question de temples à ces époques reculées. Certaines divinités étaient vénérées dans des bois sacrés, des arbres, des pierres où elles étaient supposées avoir leur habitation. Cet usage est bien distinct du fétichisme au sens strict, bien que dans plus d'un cas, une pierre ou un arbre fétiche ait pu être considéré comme occupé par un dieu proprement dit. Les sommets des montagnes en Perse (cf. infra), en Grèce et en Italie, étaient aussi des endroits particulièrement sacrés et réservés aux sacrifices.

Il n'est pas douteux qu'avant leur dispersion, les Indo-Européens aient déjà eu des jours de fêtes religieuses, bien qu'il ne soit pas toujours aisé de les reconnaître, au milieu des solennités nombreuses que l'on trouve chez les différents peuples. M. Schrader incline à regarder comme primitives une fête de l'été pour implorer de la pluie, une fête du printemps, un jour des morts, etc.

II. — Religion des Aryas ou Indo-Iraniens.

Le terme *arya*, dont on a fait souvent un synonyme d'« indo-européen », s'emploie plus généralement aujourd'hui dans un sens plus restreint : il désigne la branche orientale de la famille, celle qui comprend les Hindous et les Iraniens. Ces derniers paraissent s'être désignés par ce nom dès une très haute antiquité, et l'ont conservé jusqu'à ce jour dans le nom indigène de la Perse : *Irân* (= av. *airyānam*).

Tant au point de vue de la religion que de la langue, Hindous et Iraniens constituent un groupe séparé : car, d'une part, ils se font remarquer par de nombreux points communs, et, de l'autre, ils s'opposent assez nettement aux autres Indo-Européens. Nombreuses sont les conceptions d'ordre religieux qu'on retrouve à la fois dans l'Inde et la Perse. Pour ne parler que de celles qui frappent même l'observateur superficiel, notons que, des deux côtés, l'on trouve au sommet de la hiérarchie divine le même couple d'*asuras*, qui est Varuna-Mitra dans le Veda et Ahura-Mazdâh-Mithra en Iran. Ils sont les gardiens de l'ordre moral (ved. *ṛta*, a. pers. *arta* = av. *asha*) et sont entourés d'un groupe de divinités subordonnées d'un caractère abstrait. Les conceptions relatives aux morts et au premier homme se ressemblent aussi. D'une part, c'est Yama, fils de Vivasvant qui est le premier trépassé et le roi du monde des ancêtres, — de l'autre, c'est Yima, fils de Vivanhvant qui est le roi mythique de l'âge d'or. Dans le culte, à la boisson sacrée védique, le *soma*, correspond le *haoma* iranien. Tous deux sont des breuvages enivrants, extraits d'une plante des montagnes qu'on presse et qu'on filtre. De part et d'autre, on jonche l'emplacement du sacrifice de gazon (ved. *barhis*, av. *baresman*, cf. supra). Le sacrificateur s'appelle *hotar* dans l'Inde et *zaotar* en Iran, etc.

Toutefois, ces ressemblances externes se complètent d'analogies plus frappantes encore, pour qui pénètre plus avant dans les croyances des deux peuples à une époque ancienne. Elles portent, non seulement sur les côtés qu'on pourrait appeler « naturalistes » de leur religion et qui, nous l'avons vu,

sont assez semblables chez la plupart des Indo-Européens, mais surtout sur les conceptions d'ordre moral ou mystique se rapportant au groupe divin des *Adityas* du Veda et des *Ameshas Spentas* de l'Âvesta, — lesquelles sont si loin de tout ce qu'on trouve en Occident, qu'elles font même contraste avec le fond « naturaliste » des croyances indo-européennes.

Aussi M. Oldenberg regarde-t-il ces éléments de la religion aryenne comme influencés par les idées d'autres peuples. Il vaut mieux toutefois, dans l'état actuel de nos connaissances, ne pas préciser d'où pourrait venir l'emprunt qui, du reste, ne semble pas avoir été servile, s'il a eu lieu. Il est d'autant plus difficile de voir clair dans la question, que l'on doit assigner une date fort ancienne à la formation de ce système religieux, non seulement parce qu'il est indo-iranien, mais parce que, d'après l'interprétation donnée par M. E. Meyer ¹ d'un passage d'un traité entre un roi hittite et les Mitani et datant du xiv^e siècle avant notre ère, les dieux de cette dernière peuplade dont l'origine aryenne a été prouvée par les noms de personnes, se seraient appelés Mitra-Aruna (ou Uruna) et Indra-Nāšattia, — ce qui représente les deux couples védiques Mitravarunā et Indranāsatyā, c'est-à-dire Indra et les Nāsatya (Açvins?). Donc à cette époque reculée, et déjà avant la séparation des Aryas en deux branches, il y a lieu de distinguer deux couches dans la religion de ce peuple : l'une, plus populaire, continue la religion indo-européenne d'un caractère naturaliste assez marqué, l'autre, constituant un courant plus élevé,

1. *Sitzb. der kgl. Akad. Berlin*, 1908, I, p. 14.

plus abstrait, plus préoccupé de morale, semblerait plutôt être l'objet d'une tradition ou d'un enseignement, peut-être dans certaines familles sacerdotales (?) telles que celles des rishis védiques et des Mages de l'Iran.

III. — Religion iranienne.

Nos moyens de connaître la religion de l'ancien Iran se divisent en deux catégories bien distinctes : d'une part, les renseignements des anciens, notamment d'Hérodote sur la religion de la Perse, et ceux que nous pouvons puiser dans les inscriptions mêmes des Achéménides; de l'autre, le livre sacré de l'Avesta et toute une littérature religieuse qui s'y rattache. Les tableaux qu'on peut tracer des croyances iraniennes d'après ces deux sortes de sources, sont plus ou moins divergents. Cela tient tant à la nature des moyens d'information qu'à l'absence, plus que probable à cette époque ancienne, d'unité religieuse en Iran.

Hérodote (I, 131 sqq.) décrit assez bien les usages religieux des Perses. D'après lui, ils ne se représentent pas leurs dieux sous forme humaine. Ils appellent Jupiter le cercle entier du ciel et sacrifient en outre au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l'eau et aux vents. Ils offrent leurs sacrifices sur les sommets des monts, et cela sans faire usage du feu. Ils déposent la viande de la victime, découpée en petits morceaux, sur une couche d'herbes fines (cf. supra). La présence d'un mage est nécessaire au sacrifice. Il vient y lire une « théogonie ». En morale, les Perses ont une horreur particulière du mensonge,

et respectent scrupuleusement les contrats. Ils évitent de souiller les eaux par le contact avec tout ce qui vient du corps. En outre, Hérodote signale que, — contrairement aux Perses qui enduisent les corps de cire et les enterrent, — les Mages, « qui diffèrent beaucoup des autres hommes », exposent les cadavres pour qu'ils soient dévorés par les vautours et qu'ils croient faire œuvre pie en détruisant tous les animaux impurs, tout en ayant, au contraire, un grand respect pour les êtres purs, tels que le chien.

Ces renseignements nous montrent chez les Perses en général, et chez les Mages en particulier, cette division des êtres en purs et en impurs, qui est à la base du dualisme et de tant d'observances mentionnées dans l'Avesta. Ils nous montrent encore que l'unité religieuse n'était pas complète, puisque les Mages se distinguaient des autres Iraniens par des coutumes très importantes. En même temps, nous voyons ces derniers exercer sur la religion de tout le pays une sorte de suprématie, dont l'aboutissement naturel, à un moment donné, devait être l'acceptation par tous les Iraniens, de leurs concepts religieux. Nous voyons aussi que les Mages avaient une littérature religieuse écrite. Quant à la religion proprement dite des Perses, il est impossible de ne pas être frappé de la ressemblance qu'elle offre avec le tableau, dessiné plus haut, des idées religieuses primitives des Indo-Européens. Son caractère naturaliste est évident, même si on admet, comme on doit le faire, qu'Hérodote, au lieu de parler du culte rendu au soleil, etc., aurait dû parler du culte rendu au *dieu* du soleil, etc. On remarque aussi l'absence complète de toute la théologie avestique.

Aucune des entités divines, qui constituent le panthéon mazdéen, n'est signalée, et même il paraît improbable que le dieu suprême identifié par Hérodote à « la voûte du ciel », ait pu s'appeler *Ahura Mazda*, car le nom qui chez les Indo-Européens, nous l'avons vu, s'applique à la fois à la divinité suprême et au ciel, c'est *Dyēus*.

Non moins importants que les renseignements d'Hérodote sont ceux que fournissent les inscriptions des rois Achéménides. On sait que la dynastie des grands rois Cyrus, Cambyse, Darius, Xerxès, etc., nous a laissé de longues inscriptions dans un alphabet cunéiforme phonétique, qui est une simplification de l'alphabet très compliqué, usité en Chaldée. La langue est le dialecte iranien appelé « vieux persan ». Il diffère légèrement de celui de l'Avesta qui semble son contemporain. Tous deux ont pu être interprétés aisément, grâce aux langues plus récentes de la Perse et surtout grâce au sanscrit dont ils se rapprochent encore très fortement, tout en représentant un état d'altération plus accusé de la langue indo-iranienne.

Plusieurs de ces textes sont très longs et gravés sur des rocs. Ils relatent les faits principaux du règne de ces monarques, et surtout leurs victoires. Grâce à l'officier anglais Rawlinson et au savant allemand Grotefend, ces inscriptions ont pu être déchiffrées. Elles fournissent les renseignements les plus précieux sur l'histoire politique et économique de l'empire perse. Sur l'histoire religieuse, elles ne donnent que des notions assez incomplètes. On est toutefois frappé de l'accent religieux qui y domine. Darius tient à proclamer son attachement au grand dieu

Auramazda. Lui et les autres rois se disent nettement auramazdéens (*auramazdiya*. — *Dar. Bh.* col. 4, § 56)¹.

Le nom générique pour désigner la divinité est *baga*, qui est l'av. *baγa* et le scr. *bhaga* « part », nom dans le Rig-Veda d'un des Âdityas. Les Slaves paraissent avoir emprunté aux Iraniens ce terme qu'ils rendent par a. sl. *bogù*. Contrairement à ce qu'on peut induire des renseignements d'Hérodote, le nom du dieu suprême n'est donc pas Dyâus, mais Auramazda, qui est une forme stéréotypée de l'expression gâthique *Mazdāh Ahura* « l'esprit-Science » (ou « le seigneur (?) Science »). Auramazda est dit être le « grand dieu » (*baga vazraka*), le plus grand des dieux (*maθišta bagānām*). Par sa volonté toute-puissante (*vašna*), il donne aux Grands Rois leur pouvoir (*xšaθra*), leur assujettit les autres peuples, leur assure la victoire. Conformément à son nom, il est le dieu qui sait, qui voit tout. C'est ainsi que dans *Dar. N.R. A.*, § 4, on lit : « Quand il vit que la terre était dans un état de désordre, il me la donna. » — Il est le créateur du ciel, de la terre, de l'homme, du bonheur. Les rois l'invoquent pour la protection de leur personne, de leur royaume, de leur famille, de leur peuple. L'amitié d'Auramazda est regardée comme un grand bienfait, tandis qu'il n'est pire imprécation que de souhaiter de l'avoir pour ennemi (*Dar. Bh.* col. 4, § 66).

1. Citations d'après DELITZSCH-HAUPT, *Die altpersischen-Keilinschriften*, I Lief., 1893. — Les données sur la religion des Grands Rois ont été, à diverses reprises, rassemblées par M^{re} CASARTELLI, notamment dans *C. T. S. Lectures on the History of Religions*, n° 9. Notre exposé les résume.

Comme dans l'Avesta, Auramazda a établi des préceptes moraux (*framānā*), et l'homme doit suivre la bonne voie (*pathim rāstām*). — *Dar. N. R. A.* § 6). De toutes les fautes, la pire est le mensonge (*drauga*). Les inscriptions se montrent en cela en parfaite conformité avec le témoignage des Grecs et des textes avestiques. Les hommes injustes — tels les usurpateurs — sont dits *adurujiya* « hommes de mensonge », expression qui rappelle celle de *dregvant*, usitée dans l'Avesta pour désigner les infidèles. La tyrannie est aussi un crime condamné (*Dar. Bh.* col. 4, §§ 63, 64).

La position de Auramazda est nettement au-dessus des autres dieux (*aniyā bāgāha*). Ces derniers sont soit les « dieux des tribus » (*viḍibiš bagaibiš*. — *Dar. Pers D.* § 3), soit deux personnages tenus en grand honneur : Mithra et Anāhata (= av. *Anāhita*). Le premier, avons-nous vu, est le compagnon naturel de Varuna = Ahura Mazdāh, dès l'époque iranienne. Or on sait que, bien qu'il fût l'objet d'un culte très important dans l'empire perse d'où il passa plus tard dans l'empire romain, Mithra est dans l'Avesta nettement subordonné à Ahura Mazdāh, et que même dans les gāthās, il n'est pas mentionné du tout. Cette élévation si absolue de Mazdāh au-dessus de son égal indo-iranien Mitra, est caractéristique de la religion de l'Avesta. Il est intéressant de la retrouver dans la religion des Achéménides. Une fois cependant, dans l'inscription d'Artaxerxès à Persépolis (§ 4), on trouve Mithra cité conjointement avec Auramazda : *Auramazdā utā Miθra baga...* Il est à remarquer pourtant que l'on ajoute à ce dernier le titre de *baga* (dieu), dont on se dispense

en parlant de Auramazda, si bien que celui-ci apparaît, peut-on dire, comme le *baga* par excellence.

Tous ces renseignements confirment bien ce qu'Hérodote nous dit de la simplicité et de l'élévation des conceptions religieuses des Perses et de leur morale dominée par l'horreur du mensonge. On remarque toutefois que le naturalisme y est relégué au second plan. Au lieu de s'adresser au dieu du ciel, l'adoration suprême est rendue à Ahura Mazdâh, dont la nature est beaucoup moins concrète et matérielle. Son nom d'allure plus abstraite et ses attributs moraux le rattachent à ce courant de religiosité supérieure qu'on retrouve dans le culte védique des Âdityas et surtout dans les hymnes gâthiques (cf. infra). Il est clair que la religion de Darius et de ses successeurs a été fortement influencée par ces tendances monothéistes qui exaltent Varuna dans le Veda, et qui, en Iran, érigent Ahura Mazdâh à une place unique au-dessus de toutes les autres divinités.

La religion indo-européenne plus ancienne, que par opposition à cette dernière on peut appeler « naturaliste », a pu toutefois, pendant longtemps, demeurer la religion de certaines tribus, et même constituer le fonds de la religion vraiment populaire de l'Iran. Elle côtoie dans le Veda celle des Âdityas, elle réapparaît puissante dans les parties plus récentes de l'Avesta, et, sans doute, Hérodote, en traçant son tableau de la religion perse, l'avait surtout en vue. La religion de Darius et de ses successeurs (les inscriptions ne nous apprennent rien sur celle de Cyrus et de Cambyse) se rapproche, au contraire, beaucoup plus des doctrines avestiques.

On n'y retrouve, en réalité, rien qui soit anti-aves-tique. Toutefois la mention de Mithra, l'absence de toute allusion à Zoroastre, au dualisme et aux Ameshas Spentas, la différencient assez bien de la religion qui inspire les *gāthās*, telle que nous l'exposerons plus loin. Sans exagérer l'importance de cet argument *a silentio*, il semble pourtant qu'on fera bien, jusqu'à nouvel ordre, de considérer le mazdéisme des Achéménides et celui des *gāthās* comme deux formes religieuses, assez voisines, mais point identiques.

IV. — Le Zoroastrisme.

La forme religieuse la plus intéressante qu'ait produite l'Iran, en même temps que la mieux connue, sinon dans ses origines, du moins dans ses éléments constitutifs, est la religion dont la fondation est attribuée au prophète Zoroastre (*Zarathuštra*) et dont le plus ancien monument est l'Avesta.

Elle mérite de faire l'objet principal de cet article.

I. — SOURCES.

De nombreux auteurs grecs et latins parlent de Zoroastre et donnent quelques aperçus sur les doctrines dont les Perses lui attribuaient la paternité. On trouvera une collection de ces passages notamment dans l'appendice à l'ouvrage de A. V. Williams Jackson, *Zoroaster the prophet of ancient Iran*. On cite le plus souvent Platon (ou plutôt Pseudo-Platon), *1^{er} Alcibiade*, 121 E-122 A et la scolie; — Pline l'Ancien, *Hist. Nat.*, VII, 15; XXX, 2, 1, etc.; — Plutarque, *De Isid. et Osir.*, XLVI, etc.

Si pourtant nous ne disposions que de ce genre de sources pour connaître la personnalité du prophète de l'Iran et les caractéristiques du Zoroastrisme, nous n'en aurions qu'une idée bien incomplète et bien fausse. En réalité, la religion de Zoroastre ne peut être étudiée que dans l'Avesta même et dans la vaste littérature de commentaires et d'écrits religieux, qui en est sortie plus tard en Perse.

A. *L'Avesta*. — On désigne de ce nom (pehlevi *avistāk*, pâzand *avastā*, terme d'une étymologie douteuse), ce qui nous reste d'une vaste littérature religieuse composée en un dialecte iranien communément appelé *zend*. Ce terme est impropre, car *zend* désigne en pehlevi un « commentaire » : *Avistāk va Zend* signifie l'Avesta et son commentaire. Le premier traducteur de l'Avesta, Anquetil du Perron, est l'auteur de cette confusion. Il a fait de l'expression pehlevie le terme *Zendavesta*, par lequel il désignait l'ouvrage, en admettant que *Zend* s'appliquait à la langue. Le meilleur terme pour désigner cet idiome est celui d'*avestique*, car il ne préjuge rien. Certains auteurs allemands le dénomment *altbaktrisch*, « vieux bactrien », parce qu'ils admettent que la littérature avestique a ses origines dans le Nord-Est de l'Iran, mais cela n'est pas définitivement prouvé. L'idiome avestique est fort voisin du vieux persan des inscriptions des Achéménides, bien qu'il en diffère nettement sur certains points de phonétique et de vocabulaire. Au sein même de la littérature avestique, de petites différences dialectales existent entre la langue des Gâthâs et celle des autres parties de l'Avesta (Jeune-Avesta).

Les parties de l'Avesta qui nous ont été conservées, l'ont été à cause de leur emploi liturgique. Ce sont des hymnes et des indications pour le sacrifice, des prières solennelles aux différents *yazatas* (divinités, anges, etc.), des recueils d'observances et de règles pour les purifications ou de formules de prières pour les diverses circonstances de la vie. Le tout constitue, dans l'édition de M. Geldner, qui a compulsé les nombreux manuscrits renfermant des fragments de ces documents, un volume de 650 pages in-folio en y comprenant les notes. On y distingue :

1. Le *Yasna* (proprement « sacrifice », scr. *yajña*), récité en l'honneur de toutes les divinités, et en particulier aux sacrifices du *haoma* et du *myazda* (cf. *infra*). Il est divisé en 72 *hás*, comprenant d'abord des textes se rapportant aux sacrifices, ensuite des hymnes appelés *gáthás*, d'un aspect plus archaïque que les autres parties de l'Avesta, sous le rapport de la langue et des idées exprimées. Ceux-ci passent pour être la parole même de Zoroastre. Les idées religieuses, qui y sont énoncées, constituent un système un peu particulier. Dans le nombre se trouve le *haptangháiti*, regardé généralement comme plus récent, et consistant en sept hymnes adressés à Ahura Mazdâh, aux Ameshas Spentas, aux Fravashis (cf. *infra*) des justes, au feu, aux eaux, à la terre. Le *Yasna* renferme enfin des prières particulièrement sacrées, telles que le *Ahuna Vairya*, l'*Ashem Vohu*, etc.

2. Le *Vispered* (av. *vispe ratavô* ¹ « tous les maî-

1. La transcription adoptée pour les mots avestiques est celle de BARTHOLOMÆ dans son *Altiranisches Wörterbuch*, avec quelques modifications pour la facilité de l'impression.

tres ») contient des additions au Yasna. Ce sont des invocations à toutes les divinités.

3. Le *Vendidad* (av. *vi daêvo-dâtem* « la loi contre les démons »), qu'on a appelé le Lévitique des Parsis, se compose de 22 chapitres (*fargards*). Tous, sauf les deux premiers qui se rapportent à la création et à la légende de Yima, le Noé des Iraniens, sont consacrés aux règles à observer dans les diverses circonstances de la vie, en cas de fautes commises ou d'impuretés contractées, en cas de maladie, de mort, etc.

4. Les *Yashts* (av. *yashtay* « adoration, prière ») et le *Khorda Avesta* « petit Avesta ». Les *Yashts*, au nombre de 21, sont des hymnes solennels et développés, adressés aux divers *yazatas*. Ils sont écrits en grande partie en vers, et contiennent des morceaux vraiment poétiques, plusieurs d'un caractère nettement mythologique. Ils renferment des éléments anciens, d'une nature plus populaire que la religion des gâthâs, mêlés à des passages d'inspiration beaucoup plus récente.

Toute cette littérature ne formait qu'une portion assez petite de ce que fut l'Avesta d'après la tradition parsie, confirmée par un passage du IX^e livre du Dînkard, écrit pehlevi publié par West¹. La collection comprenait 21 livres (*nask*) dont un seul, le *Vendidad*, nous est parvenu en entier. Les autres portions de notre Avesta sont des fragments des autres *nasks*, et l'on a des raisons de croire que le *Bûdahishn* et d'autres écrits pehlevis nous en ont conservé de nombreux éléments.

1. *Sacred Books of the East*, XXXVII.

B. *La littérature pehlevie.* — On entend par *pehlevi*, mot qu'on interprète généralement au sens de « parthe », la forme littéraire du persan dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. On dit aussi « moyen persan » parce que cet idiome forme l'intermédiaire entre le « vieux persan » des inscriptions des Achéménides et le « nouveau persan » ou « persan » tout court, qui est la langue de la Perse depuis l'introduction du mahométisme. Le pehlevi s'écrivait en caractères empruntés à l'alphabet araméen. L'influence araméenne fut, du reste, assez forte pour faire entrer dans les textes un nombre considérable de verbes, prépositions, adverbes, substantifs d'aspect absolument sémitique. L'opinion dominante aujourd'hui, représentée notamment par M. Salemann¹, est que ces mots n'étaient que de simples idéogrammes, qui s'énonçaient par le terme iranien correspondant. On écrivait par exemple *malkân malkâ*, mais l'on aurait prononcé *shâhân shâh* « le roi des rois », *men* pour dire *az* ou *zî* « de », *lá* pour *na* « non », etc., de la même façon que les Anglais écrivent *viz* (*videlicet*) et prononcent *namely*, *i. e.* (*id est*) et disent *that is*. De fait, aucun de ces termes sémitiques n'a subsisté dans le persan moderne, leur emploi en pehlevi même est fort mécanique, et l'on a composé des lexiques d'idéogrammes où leur transcription en iranien (*pâzand*) est donnée. On a même des versions pâzand de divers écrits pehlevis.

Un exposé complet de la littérature pehlevie déjà éditée ou encore en manuscrits a été dressé

1. *Grundriss der iranischen Philologie*, I, p. 250.

par le grand spécialiste West¹. Elle se compose avant tout d'une traduction de l'Avesta, intéressante parce qu'elle montre comment les Zoroastriens du début de notre ère comprenaient leur livre saint. Certains zendistes tels que James Darmesteter et M. Mills, ont toutefois pour cette version un respect que d'autres trouvent exagéré. On ne peut nier qu'en beaucoup de passages, surtout dans les gâthâs, les contresens sont manifestes et trahissent un état d'esprit déjà fort éloigné de celui qui se fait jour dans le texte original.

Parmi les autres écrits pehlevis, importants pour l'étude du zoroastrisme à l'époque des Sassanides, citons : 1^o le *Dinkard*² « Actes de la Religion », compilation du ix^e siècle, mais renfermant une précieuse et vaste collection de détails sur les doctrines, les mœurs, les traditions, l'histoire, la littérature, etc., aux beaux temps du Mazdéisme. On y trouve notamment de nombreuses traditions relatives à la vie du prophète et à sa prédication.

2^o Le *Bûndahishn*³, sorte de Genèse, racontant la création du monde, des êtres divins et des hommes, les conflits entre les créatures d'Auharmazd et celles d'Aharman; il contient, en outre, des dissertations sur la nature des différents êtres, des notions sur les fins dernières ainsi que sur la géographie et l'histoire mythique de l'Iran.

3^o Le *Mainyô-i-Khard* (ou *Mainôg-i-Khirat*)⁴

1. *Grundriss der iranischen Philologie*, II, p. 75 sqq.

2. Traduit par WEST, *Sacred Books of the East* (S. B. E.), XXXVII et XLVII.

3. Édité et traduit par JUSTI, *Der Bundeshesh*, Leipzig, 1868. Traduit par WEST, S. B. E., V.

4. Traduit par WEST, Stuttgart, 1871, et S. B. E., XXIV.

« l'esprit de sagesse », renfermant les réponses de cet esprit à soixante-deux questions faites par un sage sur la religion.

4° Le *Artâ-Virâf Nâmak*¹, la « Divine Comédie » des Zoroastriens, description du ciel et de l'enfer, tels que les contemple le sage Virâf dans une vision de dix-sept jours, provoquée par des narcotiques.

Parmi les textes historiques, on cite le plus souvent le *Kárnâmak i Artakhskir i Pâpakân*², racontant le règne semi-épique du roi Ardashîr, fondateur de la dynastie des Sassanides, autour duquel se sont groupées des légendes anciennes, dont quelques-unes peuvent même s'être rapportées à la figure essentiellement épique du grand Cyrus³. Quelques écrits postérieurs à la conquête musulmane peuvent encore intéresser les études avestiques, pour nous avoir conservé soit des légendes mythiques sous forme épique, comme le célèbre poème persan de Firdousi, le « Livre des Rois », soit des traditions se rapportant à la religion comme plusieurs des *rivâyats*. Certains traités religieux furent encore composés par les Parsis dans la dernière période du moyen âge : tels le *Sad-dar*, le *Zartusht-nâmah*, etc.

II. — ORIGINES DE L'AVESTA.

Les plus grandes divergences règnent parmi les spécialistes sur la composition de l'Avesta, et surtout

1. Trad. BARTHELEMY, Paris, 1887.

2. Trad. NÖLDEKE, Göttingen, 1878.

3. NÖLDEKE, *Der iranische Nationalepos*, dans le *Grundriss der ir. Phil.*, II, p. 132 sqq.

sur la date de cette composition. L'opinion qui prédomine chez les éranistes, se rapproche avec diverses variantes de celle qu'a exposée M. Geldner¹, et qui se conforme autant que possible à la tradition mazdéenne. Elle admet que les parties les plus anciennes peuvent remonter à Zoroastre lui-même, et datent environ du vi^e siècle avant Jésus-Christ. Cet ancien Avesta aurait ensuite beaucoup souffert sous la domination d'Alexandre et de ses successeurs. Ardashîr, le premier roi sassanide, aidé de son grand-prêtre Tansar, en aurait fait recueillir les débris, et le canon avestique aurait été définitivement constitué sous Shâpûr II (310-379). M. Bartholomae, et son élève M. Reichelt², sont disposés à reculer la composition des gâthâs plus haut que le vii^e siècle. M. Mills³ parle même de 1000 ou 1200 avant notre ère.

De multiples raisons plaident en faveur de l'antiquité de l'Avesta, et tendent à faire admettre qu'il ne peut guère être plus récent que le vi^e siècle avant Jésus Christ. Tout d'abord, les témoignages grecs prouvent l'existence d'une littérature religieuse en Perse à une époque ancienne. En effet, Hérodote (I, 132) parle d'une théogonie que les Mages récitaient lors des sacrifices; Hermippe de Smyrne, au iii^e siècle avant Jésus-Christ, parle des écrits de Zoroastre, et après lui, Nicolas de Damas et Dion Chrysostome⁴. Strabon (XV, 733) et Pausanias (V, 27, 3) signalent de longues « liturgies en langue barbare, que les Mages lisaient dans leurs temples du feu », comme c'est, en effet, la

1. *Grundriss der ir. Phil.*, II, p. 32 sqq.

2. *Awestisches Elementarbuch*, p. 5.

3. *Zarathushtra, the Achaemenids and Israel*, p. 422.

4. Cf. les textes rassemblés dans JACKSON, *Zoroaster*, Appendice.

coutume dans le Mazdéisme. D'autre part, la tradition pehlevie est unanime à parler d'un Avesta, écrit trois cents ans avant Alexandre le Grand, qui en aurait brûlé l'exemplaire officiel. Le livre aurait été reconstitué sous les Sassanides. Cette tradition, sans s'appuyer sur des arguments probants, est très naturelle, et ne renferme pas de traits légendaires. On doit considérer en outre que l'Avesta n'a pu être composé en entier dans une langue qui était morte depuis longtemps à l'époque sassanide, puisqu'on a senti à ce moment le besoin d'une traduction en pehlevi et de longs commentaires, pour tâcher d'élucider un texte qu'on comprenait souvent mal, comme le prouvent les contresens de la traduction pehlevie. M. Geldner¹ fait remarquer que les remanieurs du Vendîdâd n'avaient plus même conscience de la nature métrique des textes qu'ils codifiaient.

Il faut noter aussi que la langue avestique représente un état de la langue iranienne, aussi éloigné du pehlevi que le latin par rapport au français. Or, sur les monnaies des rois indo-scythes du 1^{er} et du 11^e siècle de notre ère, les noms propres apparaissent déjà sous une forme pehlevie avancée². Pareille transformation demande plusieurs siècles. Il est vrai que l'avestique aurait pu encore s'écrire comme langue morte à une époque où on ne parlait que le moyen persan. Mais ce fait ne se comprendrait que si une littérature religieuse importante existait déjà dans cette langue, littérature dont les débuts remon-

1. *Op. cit.*, p. 36.

2. On lit par ex. : Ὀσλαγγο = pehl. *Vashlagno*, av. *Verethraghna*. Μιρορ = pers. *Mihr*, pehlv. *Mitrō*, av. *Mithra*. Φαρρο = pers. *farr*, av. *hvarenah*, etc. (Cf. WEST, *Grundr. ir. Phil.*, II, 75.)

teraient à une époque où l'avestique était parlé, c'est-à-dire vraisemblablement à un moment assez rapproché des premiers Achéménides, puisque ces derniers se servent dans leurs inscriptions d'une langue fort voisine de celle de l'Avesta.

Si une évolution marquée dans les sons d'une langue demande un certain temps, il en est de même pour les concepts religieux. Or, le nom du dieu du Ciel est pour Darius, Auramazda¹ ('Ωρομázης dans Aristote), tandis que dans les gâthâs, non seulement les deux noms Ahura Mazdâh sont encore bien séparés, mais généralement se présentent dans l'ordre inverse et souvent même l'on ne trouve que l'un des deux. *Vohu Manah* et *Khshathra Vairya* sont deux concepts bien gâthiques, et ils y apparaissent comme des abstractions à peine personnifiées. Or le premier est déjà 'Ωμανός dans Strabon, et sa physionomie est profondément altérée. Le second figure au 1^{er} siècle comme nom de personne sur les monnaies indo-scythes sous la forme figée et méconnaissable : Σαορηοαρ (pehl. *Shahrevar*).

Enfin l'ancienneté des témoignages relatifs au prophète Zoroastre a également quelque importance dans la question, car si M. Jackson est allé un peu loin dans son ouvrage : *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, en faisant de ce prophète une physionomie tout historique, on doit reconnaître que Zoroastre n'a pas les apparences d'un héros mythique. Son nom n'a pas de signification symbolique ou mythologique (il paraît signifier « l'homme aux vieux chameaux »). Les gâthâs qu'on lui attribue respirent

1. On trouve parfois l'appellatif écrit en deux mots dans les inscriptions persanes, mais le fait est exceptionnel.

beaucoup de simplicité, de naturel et de sincérité, et renferment des allusions à un milieu ambiant très réel. Or, si Zoroastre a existé, s'il est l'auteur de certains textes gâthiques, toute tentative faite pour transporter la composition de l'Avesta à une basse époque devient impossible.

Malgré ces raisons, divers savants se sont efforcés de soutenir l'opinion que les doctrines avestiques ne remontent point à une période aussi ancienne. Parmi eux se trouve, en tout premier lieu, James Darmesteter, dans sa traduction française de l'Avesta (t. III)¹. D'après sa théorie, l'Avesta ancien aurait péri durant la période alexandrine, et la restauration mazdéenne aurait amené la constitution d'un livre entièrement nouveau, où les restes des idées anciennes auraient été enchâssés dans une philosophie religieuse, influencée par le gnosticisme et le néo-platonisme.

Cette opinion a été combattue par la plupart des éranistes. Elle a été reprise récemment par le P. Lagrange², et il faut noter que de Harlez³, tout en admettant que certaines parties pouvaient remonter à l'époque de Darius, s'était déjà montré disposé à rapprocher sensiblement la date de composition de la majeure partie de l'Avesta.

Pour défendre son point de vue, Darmesteter s'appuie surtout sur le fait que les historiens arabes parlent du rôle important, joué dans la restauration religieuse sous Ardashîr par le prêtre Tansar et qua-

1. Dans sa traduction anglaise, S. B. E. IV, introd., il se rangeait, au contraire, à la thèse conservatrice.

2. *Rev. Biblique*, 1904, p. 42 sqq.

3. *Introd. à la trad. de l'Avesta*, p. cxciii.

lifient ce personnage de « platonicien ». Tout cela ne nous apprend pas cependant grand'chose sur le rôle joué réellement par ce Tansar¹. Mais, en outre, on trouverait dans l'Avesta des allusions à des événements récents : le règne d'Alexandre, le Bouddhisme, les Arabes². Toutefois, ces allusions se rencontrent dans les parties relativement tardives du livre, et plusieurs sont contestées.

On fait état, également, du témoignage des auteurs grecs et des inscriptions des Achéménides qui représentent la religion des Perses comme une religion naturelle assez élémentaire, fort en dessous des conceptions élevées du Zoroastrisme. — Mais, comme nous l'avons dit ci-dessus, ces témoignages ne sont pas (sauf pour la question de l'enterrement des morts, dont l'importance a été exagérée) trop en désaccord avec les idées avestiques, surtout avec celles qui se ressentent le plus de la religion populaire. Le Zoroastrisme proprement dit peut avoir été à ses débuts la doctrine d'une école de mages dans une partie de l'Iran. Ce n'est que progressivement qu'il se serait répandu, et on voit clairement qu'il existait à côté de lui une religion plus populaire, avec laquelle il est arrivé à se fondre pour devenir la religion de la Perse. La religion des Achéménides est déjà pénétrée d'idées nettement avestiques.

Le P. Lagrange, de son côté, attache une grande importance au fait que les gâthâs parlent constam-

1. DARMESTETER, *le Zend Avesta*, III, p. XXI sqq. — MILLS, *Zarathushtra and the Greeks*, p. 12 sqq.

2. DARMESTETER, *ibid.*, p. XLIII sqq.; DE HARLEZ, *l'Avesta*, Introd., p. CXCHU.

ment d'un royaume attendu par les fidèles. Cette conception rappelle celle du « Royaume de Dieu » des Juifs, chez qui elle est trop ancienne et trop essentiellement nationale, pour qu'on puisse supposer un emprunt aux Perses. Donc ce seraient les gâthâs qui l'auraient puisée en Israël ¹.

Cela est très exact, mais si l'influence juive s'est vraiment exercée sous ce rapport sur l'Iran, le fait a pu se produire à une époque ancienne (en Médie ou en Chaldée?). Les deux conceptions peuvent aussi être indépendantes. Les traditions indo-iraniennes représentent constamment dans les Védas l'Asura *Varuna* (l'équivalent hindou de Mazdâh) comme le dieu-roi² (*kshatriya*) au vaste royaume (*mahikṣatra*)³, le roi universel (*saṁrajan*), régnant sur le monde de l'*ṛta* comme, en Perse, Mazdâh règne sur celui de l'*arta* ou *asha*. La conception d'un royaume des morts est de même commune aux Indiens et aux Iraniens, et de ces éléments a pu sortir assez naturellement le khshathra gâthique.

On a dit aussi que la conception gâthique de Vohu Manah rappelle celle du λόγος néo-platonicien, surtout telle qu'elle se présente dans le système du Juif Philon. M. Geldner⁴ conteste que la ressemblance soit très frappante, et fait remarquer qu'à l'époque de Philon, Vohu Manah apparaît déjà tout anthropomorphisé et défiguré dans les œuvres de Strabon sous la forme Ὁμᾶνός. La parenté de conception entre les Ameshas Spentas des gâthâs et les δυνάμεις

1. LAGRANGE, *Rev. Bibl.*, 1904, p. 42 sqq.

2. Cf. R. V., IV, 42, 4; VII, 62, 2; VIII, 26, 8, etc.

3. Ce mot est le même que l'av. *khshathra* « royaume ».

4. *Op. cit.*, p. 39.

de Philon, en général, et celle qui existe entre le λόγος et Vohu Manah en particulier, si elle n'est pas fortuite, s'expliquerait mieux par l'influence des idées iraniennes sur Philon qui les a connues¹.

Enfin l'on prétend que, d'une manière générale, le système gâthique est trop abstrait, trop philosophique pour être ancien. « Ce serait, dit le P. Lagrange, supposer le développement de la philosophie avant les Grecs. » — De fait, la religion gâthique est étonnamment abstraite, mais il s'agit d'abstractions plutôt mystiques, si l'on peut dire, que philosophiques. Rappelons-nous aussi qu'elles ne constituent pas un phénomène entièrement isolé. Les Zoroastriens paraissent n'avoir fait que développer une tendance indo-iranienne, car les Védas renferment aussi des conceptions abstraites, précisément en rapport avec le groupe des Âdityas, groupe divin qui a de grandes analogies avec celui des Ameshas Spentas. Les Âdityas sont rangés autour de Varuna, comme les Ameshas Spentas autour de Ahura Mazdâh. Ils renferment des noms d'abstractions divinisées, telles que *Bhaga* ou *Aṁsa* « la part », *Dakṣa* « l'adresse », *Aditi* « liberté des liens du péché »², et peut-être même *Mitra* « le contrat » (cf. infra). Parmi les Ameshas Spentas, *Asha* ou *Arta* se retrouve dans l'Inde dans la conception de l'*rta* « la loi morale », qui lui correspond absolument, et *Ârmatay* est comme le védique *Aramati* une disposition pieuse qui attire les bénédictions sur le fidèle, etc.

1. Il le dit lui-même : *Quod omnis probus liber* (éd. Mangey, II, 456).

2. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, p. 203 sqq.

Comme conclusion, on peut dire que, si la date de composition de l'Avesta reste incertaine, les arguments de ceux qui tendent à l'avancer jusqu'à notre ère n'ont pas toute la force qu'ils lui attribuent. Il est certain que le livre renferme des morceaux d'âge différent, dont quelques-uns peuvent être récents, mais les parties essentielles et le fond des doctrines pourraient remonter à une assez haute antiquité. Toutefois, le débat n'est pas clos, et étant donnée cette incertitude sur la date et les origines de l'Avesta, il n'est pas étonnant que l'on soit mal fixé sur le lieu de naissance du zoroastrisme. On admet communément que le prophète était originaire de l'Ouest (Médie?), mais que sa réforme se répandit d'abord dans le Nord-Est (Bactriane?), — la géographie de cette région est la mieux connue de l'Avesta, et on y peut supposer un état social et politique, conforme à celui qui apparaît dans les gâthâs, mieux que pour la Médie et la Perse proprement dite.

III. — RELIGION DES GÂTHÂS.

Les gâthâs sont une série d'hymnes ou plus exactement de « sermons en vers », comme dit M. Bartholomae, au nombre de dix-sept, rangés en cinq groupes et figurant dans le canon avestique aux chapitres 28 à 34, 43 à 51 et 53 du Yasna. Le style en est animé. Ils sont pleins d'allusions à des situations et à des personnalités contemporaines.

Ils s'attaquent notamment maintes fois à des prêtres d'un autre culte : les *Kavay* et les *Karpan*. Ils s'élèvent contre la vie nomade, le brigandage, l'immolation des bestiaux. Le prophète se plaint de son

impuissance, et des persécutions dont il est l'objet. Il en appelle aussi à ses protecteurs, *Vishtâspa*, *Frashaoshtra*, *Jâmâspa*, etc. Les idées exprimées dans cette littérature se retrouvent dans le mazdéisme du Jeune-Avesta, mais les gâthâs nous les présentent à un état plus simple; certains traits de la religion postérieure y manquent même totalement. L'omission la plus remarquable est celle des divinités secondaires les plus populaires de l'Iran, *Mithra* et *Anâhita*. Le sacrifice du *haoma* n'y est pas non plus en honneur.

La théorie du dualisme est exposée dans la 3^e gâthâ (*Yasna*, 30) : Il y avait au commencement des choses deux esprits jumeaux, le bien et le mal en pensée, en parole et en action, qui ont respectivement établi la vie et la mort. L'homme sage doit choisir le bon esprit, celui des fidèles de l'*Asha* (justice, vérité, morale); il parviendra ainsi à l'existence la meilleure, tandis que les suppôts de l'esprit de mensonge (*drug*) aboutiront au sort le plus misérable. L'univers est divisé en deux mondes, celui de l'*Asha* et celui de la *Drug*. Ce dernier comprend le mauvais esprit (*Anró-Mainyav*), les *daévas*¹ (démons), leurs prêtres (*Kavay*, *Karpan*, etc.) et tous les infidèles (*dregvant*). Ils poursuivent sans cesse les fidèles (*ashavan*) et cherchent à les attirer à leur parti. Il y a guerre perpétuelle entre les deux groupes, et c'est accomplir œuvre

1. On sait que ce nom est phonétiquement le même que le scr. *deva*, et le lat. *deus*, qui ont un sens opposé. Cette bizarrerie — dont on a d'autres exemples dans le Zoroastrisme, v. g. le nom du démon *Indra* qui est celui d'un dieu védique bien connu — s'explique par le caractère de la religion de l'Avesta, qui est un peu une réforme contre un culte existant, dont les dieux lui apparaissent comme des ennemis.

méritoire, soit de faire du mal aux *dregvants*, soit de les convertir.

D'autre part, les fidèles sont soutenus par l'armée du bien, c'est-à-dire par *Mazdâh Ahura*, entouré de sa cour céleste. Celle-ci se compose d'entités abstraites, représentant des attributs divins. Leur sens primitif est partout sensible dans les gâthâs, et leur personnalité est encore très inconsistante. Elles sont en nombre indéfini. On y trouve avant tout *Asha* (règle morale, justice), *Vohu manah* (le bon esprit), *Khshathra* (la royauté), *Ârmatay* (sagesse, humilité, piété). Ensuite, vient le couple *Haurvatât* (santé, prospérité) et *Ameretatât* (immortalité). Ces six entités avec Ahura Mazdâh en tête formeront plus tard le groupe des sept *Ameshas Spentas* (Esprits immortels), dont il sera parlé plus loin. Dans les gâthâs, ils ne sont pas séparables de plusieurs autres abstractions personnifiées : *Sraosha* (obéissance), *Ashay* (récompense), *Tushnâmatay* (soumission silencieuse), et d'autres encore. Ces êtres servent en quelque sorte d'intermédiaires entre Dieu et les hommes. C'est par eux que l'on s'adresse à Mazdâh, par eux que celui-ci accorde aux hommes les enseignements, les bienfaits et la récompense. En plusieurs passages, cette récompense est représentée sous forme d'avantages matériels, qui s'appliquent à cette vie : bénédictions sur la famille, la maison, la terre. Mais souvent aussi, — sans qu'on puisse toujours distinguer nettement les conceptions, — elle est annoncée pour l'autre vie, et alors elle est souvent décrite comme une possession de richesses ou d'avantages ¹. C'est

1. *Khshathra ishtëish, magahyâ, râyô ashish* ou *Khshathra savanho*. Cf. CARNOY, *Muséon*, IX, p. 121.

la bonne récompense (*vañuhîm ashîm*), dont l'obtention suppose non seulement la pratique du bien en pensée, en parole et en action, mais une épreuve finale, une grande crise (*mazê yāñhó*). Cette récompense, ce royaume désiré est appelé le plus souvent « le royaume ou les délices de Vohu Manah », parce qu'il est la conséquence pour le fidèle de son « bon esprit » (*mens bona*), c'est-à-dire de cet état d'âme — conception essentielle dans la prédication gâthique — qui est à la base de toute conversion, de toute vie vertueuse et religieuse. C'est l'amour du bien, l'esprit de sainteté, celui d'Ahura Mazdâh, qui doit être aussi celui de ses fidèles. Cette conception est distincte de Spenta Mainyav (*spiritus bonus*), qui n'est qu'un autre nom d'Ahura Mazdâh en tant qu'opposé à Anrô Mainyav (*spiritus malus*).

A suivre les gâthâs, on pourrait donc résumer la vie morale du disciple de Zoroastre de la façon suivante, en se rapprochant du langage chrétien pour se faire mieux comprendre : Animé du bon esprit (*vohu manah*), le fidèle se déclare contre l'Esprit d'ignorance et de mensonge (*drug*), ses acolytes (*daêvas*), ses prêtres (*kavay, karpan*, etc.), ses pompes (sacrifices de bestiaux et d'haoma?), et les œuvres qui le mettraient en son pouvoir (brigandage, mensonge, insolence, etc.): il choisit avec une sage prudence (*Ârmatay*) le service du Dieu de science (*Mazdâh*), qui est aussi l'esprit du bien (*Spenta Mainyav*). Ses pensées, paroles et actions seront conformes à la loi morale, à la loi de vérité (*Asha*) et à la soumission à la divinité (*Sraosha*). Il mènera la vie d'un homme rangé, attaché au travail de l'agriculture et respectant les créatures de Mazdâh, en particulier le bœuf, en qui se

résumant tous les bienfaits temporels. Il suivra de cette façon la voie (*pathā*), qui mène au règne désiré (*Khshathra vairya*), celui du Bien qui est aussi celui des biens, celui de la prospérité (*Haurvatāt*) et de l'immortalité (*Ameretatāt*), obtenant ainsi la récompense (*ādā, ashay*), qu'il espère dans cette vie et dans l'autre, celle qui suivra la grande épreuve (*mazē yāñhō*).

IV. — LE MAZDÉISME CONSTITUÉ.

Après avoir donné un aperçu de ce que nous pouvons raisonnablement considérer comme la forme la plus ancienne et la plus pure de la doctrine religieuse de Zoroastre, il importe d'exposer brièvement ce qu'on entend généralement par le terme de mazdéisme, c'est-à-dire la religion que nous fait connaître l'Avesta pris dans son ensemble, celle qui devint religion d'État en Perse sous les Sassanides. Dans cet exposé, il nous faut naturellement tenir compte de la littérature pehlevie, qui nous fait voir comment les Zoroastriens, à cette époque de splendeur du mazdéisme, ont compris leur religion.

A. *Le dualisme*. — Les gāthās nous ont déjà montré le dualisme constitué dans ses traits essentiels. La philosophie religieuse mazdéenne le précise dans « la doctrine de l'existence de deux principes indépendants, hostiles, parfaitement opposés » ¹, l'Esprit du Bien et l'Esprit du Mal. Ils sont tous deux *créateurs*, l'un des bons esprits (*Ameshas Spentas, Yazatas*), de tous les êtres bons et purs, l'autre des

1. CASARTELLI, *La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides*, p. 44 sqq.

démons (*daêvas*, *drugs*) et de tout ce qui est mauvais, au sens matériel aussi bien que spirituel. La création du second est produite en opposition avec celle du premier, qu'elle combat et altère. La lutte est constante entre les deux principes, et ne cessera qu'à la fin des temps par la victoire de l'Esprit du Bien, et l'anéantissement de son adversaire qui dans l'origine, au contraire, est éternel comme lui.

Le dualisme est un effort de la pensée iranienne pour résoudre la difficile question de l'origine du mal. Il n'empêche pas le mazdéisme d'être assez près du monothéisme. Et en effet, à part quelques restrictions d'ordre philosophique exigées par la conception dualiste, telles que l'absence de l'infinité dans les attributs d'Ahura Mazdâh (parsi : *Ormazd*), nécessairement limité par l'existence d'Ahrô Mainyav (parsi : *Ahriman*), l'Esprit du Bien est vraiment digne du nom de Dieu et il est adoré comme tel. L'Esprit du Mal est, si l'on peut dire, une entité négative. Le désir de réduire le dualisme à l'unité a même suscité diverses créations d'ordre philosophique, telles que le *Zervan akarana* « le temps illimité », qui se confond plus ou moins avec le destin (*bakhta*), et qui aurait engendré à la fois les deux esprits. Certains philosophes ont aussi imaginé que l'Esprit du mal aurait pu naître d'une mauvaise pensée de l'Esprit du Bien.

B. *Ahura Mazdâh et les bons Esprits*. — *Ahura Mazdâh* (« le dieu qui voit tout, retient tout », cf. av. *mazdâh* « mémoire », scr. *medhâ* « sagesse ») est omniscient, omnipotent, souverain suprême, bon, bienfaisant, miséricordieux ¹. Il est créateur (*dâtar*)

1. CASARTELLI, *op. cit.*, p. 18.

« des six Ameshas Spentas, des Yazatas, du paradis, de la voûte du ciel et du soleil ardent, de la lune brillante, des étoiles aux germes nombreux, du vent, de l'air, du feu, de l'eau, de la terre, des animaux, des métaux et de l'homme » (Dinkart, 2, 81, 3). Il attend de ses créatures respect, reconnaissance, prière.

Les *Ameshas Spentas* (« Immortels Saints ») sont les six hypostases principales parmi celles qui tiennent déjà dans les Gâthâs une place si importante. Leur personnalité s'est affirmée dans la suite. Elles forment maintenant un groupe de six divinités, entre lesquelles on a réparti le patronage des objets du monde matériel.

Vohu Manah (Plutarque : εὐνοία) continue à jouer un rôle essentiel. Il est la première créature de Mazdâh, le conseiller de Dieu et des hommes. Il est encore, — sans qu'on puisse trouver aucune sérieuse raison de cette fonction, — le protecteur des animaux domestiques. De même *Asha Vahishta* (Plut. ἀλήθεια) n'est plus seulement la loi morale, mais c'est aussi le gardien du feu. *Khshatra Vairya* n'est plus simplement le bon règne (Plut. εὐνομία), personnification de la puissance bienfaisante de Mazdâh, qui doit faire le bonheur du juste en ce monde et dans l'autre, c'est encore le patron des métaux. *Spenta Ârmatay* (« la sainte humilité ») continue à être le contraire de *Tarômatay*, l'insolence hautaine (ὑβρις, diraient les Grecs). Le pehlevi et Plutarque la traduisent par « sagesse » (σοφία), ce qui est très conforme à sa nature dans les Gâthâs. Comme attribut matériel, elle prend soin de la terre. *Haurvatât* (« santé ») et *Ameretatât* (« immortalité ») sont toujours les deux bienfaits jumeaux, qui font le bonheur des élus.

Plutarque les traduit par *πλοῦτος*, ce qui est bien dans l'esprit des Gâthâs, où la félicité du Royaume désiré est habituellement représentée sous la forme de « richesses » (cf. supra); mais elles sont devenues subsidiairement les génies protecteurs des eaux et des plantes.

Au-dessous de Mazdâh et des Ameshas Spentas, il y a les *Yazatas*, « êtres dignes de vénération ». Ce sont pour la plupart d'anciennes divinités aryennes, reléguées dans le système avestique au rôle d'anges auxiliaires. Parmi eux, citons *Atar*, personification du feu, qui joue un rôle si important dans le culte mazdéen que ses sectateurs ont été souvent traités d'« adorateurs du feu ». Il est pour eux le symbole de la divinité, l'emblème sacré de la foi. Comme Yazata, il est fils de Mazdâh et revêt cinq formes différentes. Son essence se manifeste notamment sous l'aspect du *hvarenah*, auréole ou gloire entourant les rois et les prêtres. A côté du génie du feu, se place celui des eaux, *Anâhita*, l'Ἀναΐτις des auteurs grecs. Puis viennent les divinités qui président au jugement des morts : *Mithra*, *Sraosha*, *Rashnu*. Les deux derniers sont des abstractions personnifiées; *Rashnu* est la « Justice », et *Sraosha*, « l'Obéissance religieuse, le culte », une sorte de dieu-prêtre. *Mithra* est le plus important des trois. Il est identique originairement avec le *Mitra* hindou, le compagnon constant de *Varuna*, équivalent indien de Mazdâh. Tous deux sont des dieux moraux, les gardiens de l'*rta* (av. *asha*), les vengeurs des fautes. Mitra, dans le Véda, est plus spécialement appelé celui qui fait tenir aux hommes leurs engagements. Dans l'Iran, il apparaît partout clairement comme le dieu du

contrat. Aussi a-t-on pu dire¹ qu'il était le contrat personnifié. Il se présente nettement dans l'Avesta (Yasht X) comme le dieu de la parole donnée. C'est par lui que les Perses juraient. Il est donc le dieu de l'honneur militaire, le dieu des guerriers, ce qui explique sa popularité chez les conquérants et la grande diffusion que reçut son culte, contaminé de diverses influences, dans les légions romaines à l'époque impériale. Il est le dieu qui voit tout, même les choses les plus secrètes. Le soleil est représenté dans l'Avesta comme son œil : idée qu'on retrouve dans le Veda pour Mithra et Varuna, les gardiens de la loi morale. L'identification du dieu iranien avec le soleil dans le culte mithriaque romain, et ses rapports intimes avec le soleil dès l'époque aryenne peuvent s'expliquer par ce rapprochement. Il est, au reste, possible, mais indémontrable que, dès le début, Mithra n'ait été que le soleil adoré sous cet aspect particulier d'œil qui surveille la conscience des hommes. En tout cas, Mithra est une des divinités les plus populaires de l'Iran, et son absence dans les gâthâs est due à une exclusion systématique que le mazdéisme n'a pu maintenir.

A côté de Mithra, les guerriers vénéraient *Verethraghna*, le génie de la victoire : il n'est autre que le dieu indo-iranien Indra, appelé *Vṛtrahan* dans le Veda².

Les *Fravashis*³ sont des esprits assez analogues

1. MEILLET, *Journal Asiatique*, 10^e sér., X, p. 142 sqq.

2. Le nom même *Indra* est devenu dans l'Avesta celui d'un démon (*cf. supra*, p. 198, n. 1).

3. Ce mot se laisse déjà reconnaître dans le nom propre *Φραόρτης*, un siècle avant Darius.

aux *genii* romains et à nos anges gardiens. Ils sont attachés à un être déterminé et existent avant sa naissance. Après la mort, ils s'unissent à l'âme de l'homme, et peuvent avoir été primitivement des sortes de *dii manes*. Chaque dieu et chaque homme a le sien qui lui rend mille services, et, en retour, est l'objet d'un culte.

Une conception assez voisine de celle des *Fra-vashis* est celle du *Geush urvan* « l'âme du bœuf », qui est l'âme divinisée du bœuf primordial, celui qui, d'après le Bundahishn, vécut trois mille ans avec le premier homme, *Gayô Maretan*, et d'où sont sortis les bœufs et les autres biens de la terre, dont ces animaux sont le symbole.

C. *Les mauvais esprits*. — *Anró Mainyav* est, nous l'avons vu, la contre-partie d'Ahura Mazdâh. C'est un être méchant, qui veut nuire aux créatures de la bonne création. Au lieu d'être sage, il est ignorant. Il a peur de Mazdâh. Tandis que ce dernier habite dans un lieu de lumière et de délices, il demeure dans les ténèbres et dans l'abîme. Il cherche à s'asservir les créatures de Mazdâh, en les entraînant à commettre des fautes (infidélité, doute, avarice, et surtout mensonge) ou à contracter des souillures par le contact d'un être impur. Il a mis le poison dans les plantes et gratifié l'humanité de 4333 (1) sortes de maladies. Souvent on l'appelle simplement, surtout dans les gâthâs, *drug* « la tromperie », nom qui s'applique aussi à d'autres démons, par exemple à celui qui est l'adversaire attitré de *Sraosha* et à *Nasav* (νέκυς), le démon de la mort qui s'empare des cadavres.

Sous *Anró Mainyav*, sont les *daêvas* « démons » et, dans le nombre, on en distingue six, qui cons-

tituent un groupe opposé à celui des Ameshas Spentas. On nomme, parmi eux, *Aeshma*, le démon de la violence, et *Aka manah*, « le mauvais esprit », l'ennemi de Vohu Manah, etc... Quelques autres démons ou êtres malfaisants jouent un rôle assez important, tels *Búshyanistá*, démon de la paresse, *Apaosha*, démon de la sécheresse. Il reste à mentionner les *Yátus*, qui sont des sorciers, les *Pairikás*, qui sont des enjôleuses (les *péris* des contes persans), etc.

D. *Origines du monde et de l'homme.* — Avant la création, existait le temps infini, *Zervan akarana*. Avec elle s'ouvre une longue période de 12000 ans. Pendant les 3000 premières années, Ahura Mazdâh conserva sa création dans un état immatériel. Seuls existaient les fravashis des créatures. Cette phase se termine par l'éveil d'Anrô Mainyav, qui jusqu'alors était resté engourdi. Mazdâh lui offre la paix, mais il la refuse, et la guerre est déclarée entre eux pour 9000 ans. Mazdâh frappe son adversaire de la toute-puissante prière de l'*ahuna vairya*, et l'étourdit.

Les 3000 ans qui suivent, sont consacrés à la production sous leur forme matérielle des êtres dont le prototype existait déjà pendant la première période. Au début du septième millénaire, Anrô Mainyav rentre en scène et s'acharne sur la création. Il tue notamment le taureau primordial et le premier homme (*Gayô maretan*). De leurs corps sortent respectivement les animaux et les hommes. Parmi les rois des anciens temps, le plus connu est *Yima*, qui préside à une sorte d'âge d'or : son règne de mille ans prend fin à la suite des fautes dont il se rend coupable. Il est détrôné par le dragon *Azhi*

Dahâka. Ce Yima est une figure indo-iranienne. Il correspond au Yama des Hindous, qui était dans le Vedale premier homme, le premier trépassé et le roi des bienheureux, et qui devient dans l'Inde brahmanique le dieu des régions infernales. Dans les traditions iraniennes, il était aussi célèbre pour avoir abrité dans un enclos (*vara*) les créatures contre les ravages d'un hiver rigoureux. Il tient une place importante dans les légendes persanes sous le nom de *Jamshêd* (Yima khshaêta).

Le dernier trimillénaire s'ouvre par la révélation faite à Zoroastre, et la conversion du roi Vishtâspa. Il sera marqué dans l'avenir par la venue d'une série de prophètes (*saoshyant*) et, vers la fin, par l'apparition d'*Astvatereta*, le *saoshyant* par excellence. Au terme des 12000 ans, ce sera la résurrection générale, la victoire de Mazdâh sur son adversaire, et le commencement d'une nouvelle période de temps infini.

E. *Morale*. — L'homme est au centre du monde et de la lutte entre les deux Esprits. Par la pratique de la vertu, il se range du parti de Mazdâh, et contribue à la victoire du bien sur le mal. Par le péché, il devient la proie des esprits mauvais : *dragvant*.

Les devoirs du fidèle (*ashavan*) sont le culte d'Ahura Mazdâh et des autres bons esprits, l'entretien du feu sacré, et la vénération pour les morts. Des vertus personnelles, la droiture est la plus appréciée. Le Zoroastrien est astreint à garder une grande pureté : non seulement il doit s'abstenir de l'adultère, du viol et des actes contre nature, mais il est soumis à de multiples observances, parfois

bizarres, qui concernent les rapports sexuels et le contact avec les êtres ou les objets impurs, spécialement les cadavres. La charité envers les pauvres, l'hospitalité envers les étrangers sont également recommandées et pratiquées. Comme vertu sociale, le travail de la terre est placé au premier rang. C'est une faute de couper un arbre. Le bœuf et le chien doivent être l'objet des plus grands égards.

On peut critiquer dans ce code de morale élevé l'exagération un peu tracassière et niaise de certaines observances : le Vendîdâd, qui nous les expose en détail, menace de peines aussi fortes des manquements qui nous paraissent anodins et les vrais crimes. Il est aussi grave, par exemple, de priver un chien d'aliments que de laisser un prêtre mourir de faim (Vendîdâd, XIII, 59-60). Cette morale est déparée également par la glorification comme une vertu, dans les livres pehlevis, du *khvaêtvadâtha* (pehl. *khvetukh-dâh*), qui n'est autre que le mariage incestueux. Cette aberration, — dont il y a des exemples, en dehors de la Perse, — paraît due au désir de flatter les souverains et les nobles qui pratiquaient cet usage pour maintenir la pureté du sang de leur race. Les Parsis actuels refusent d'admettre que ce soit là le sens à donner au terme en question. La pratique est, du reste, d'autant plus étonnante que les Aryas de l'Inde et les Indo-Européens en général sont plutôt exogames.

Les pénitences imposées pour l'expiation des fautes sont multiples : la mort pour celui qui aurait touché seul un cadavre (voir ci-dessous), pour d'autres coupables la récitation du *paitîta*, sorte de con-

fiteor, un sacrifice public, une aspersion d'urine de vache, une espèce de retraite de neuf jours, des coups d'aiguillon. Le nombre de ces coups est indiqué dans le Vendîdâd pour chaque genre de fautes. De nos jours, — et sans doute déjà depuis longtemps, — ils sont remplacés par des prières et des offrandes aux prêtres, réglées dans les mêmes proportions. Certains crimes, par exemple les fautes contre nature et la création, sont inexpiables et rendent le coupable *peshô-tanû* « corps perdu », c'est-à-dire proie sans remise de la *drug*.

F. *Vie religieuse, culte*. — Les temples, — primitivement très rudimentaires, — renferment l'urne où brûle le feu sacré, dans lequel on jette des parfums et dont on n'approche que le visage voilé du *paitidâna*, de peur que la respiration ne le souille. Chaque Zoroastrien entretient de plus un feu sacré dans sa maison.

La liturgie exige la récitation journalière de quelques versets de l'Avesta. Celui-ci a été dans ce but divisé en fragments, rangés d'après la date de récitation, indépendamment de l'ordre naturel, comme c'est le cas, par exemple, pour l'évangile dans les missels. Pendant la récitation, le prêtre tient en main le *baresmân* (faisceau de branchettes). Chaque mois et chaque jour a son patron. Les fêtes principales sont le nouvel an (pers. *naurôz*), qui est resté dans la Perse mahométane la plus grande fête de l'année, les équinoxes consacrés à Mithra, les *gahambars* aux changements de saison, les jours des morts à la fin de l'année, les jours de pleine lune et de nouvelle lune. Les offrandes à la divinité consistent en pain et en *myazda*. Ce dernier terme si-

gnifie « viande », mais il s'applique aujourd'hui à du lait. Il y a, en outre, le sacrifice du *haoma* (le *soma* hindou, cf. supra), sorte d'herbe enivrante, dont les tiges sont broyées dans un mortier : le jus en est ensuite filtré, approché du feu, et bu par le prêtre officiant (av. *zaotar*, pers. *zôt*) et ses servants (*raspi*). Les prêtres s'appellent aussi *mobeds* (av. *mogupaiti*), c'est-à-dire « chef de Mages ».

L'enfant, à sa naissance, a la lèvre humectée de *haoma*, mais il ne devient un vrai zoroastrien qu'après avoir reçu, entre douze et quinze ans, la ceinture *kushti*, qu'il portera toujours, sauf en dormant. Cette imposition s'accompagne d'une cérémonie, qui dure neuf jours. Le mariage est un devoir pour le zoroastrien. Le cérémonial actuel parsi est emprunté aux usages hindous.

Quand un zoroastrien va mourir, on apporte près de lui un chien dont le regard arrêtera un moment la féroce drug *Nasav*. Celle-ci, après le dernier soupir, s'empare du cadavre, qui dès lors est impur. Afin d'éviter de contracter la pire souillure, les hommes seront deux à le transporter, et tiendront la main dans un sac. Ils conduiront le mort au *dakhma*, « tour du silence », où il sera la proie des animaux impurs. Ni l'eau, ni la terre, ni le feu ne peuvent être souillés par un cadavre.

G. Eschatologie. — L'âme du Mazdéen plane encore trois jours autour du logis, puis elle prend son vol et arrive au tribunal de Mithra, Sraosha et Rashnu. Les mérites et les démérites sont pesés dans une balance. Si aucun plateau ne s'incline, l'âme dont les fautes égalent les mérites, est reléguée dans l'*hamêstokân*, « équilibre », où elle n'aura à souffrir que

du froid et du chaud. Sinon, elle est destinée soit à un séjour de délices, soit à la damnation.

L'âme doit alors passer le pont Chinvat, large et aisé pour le juste, tandis que le damné en tombe dans l'abîme. Le paradis (pers. *Behesht* = *Vahishta* « le très bon ») est le séjour de l'éternelle lumière, la belle demeure de Vohu Manah où les âmes reposent sur des tapis d'or. Le damné, au contraire, est précipité dans les ténèbres infernales, opaques au point qu'on peut les prendre en main. Arda Virâf, le Dante persan, dans sa célèbre vision, raconte de façon très pittoresque ce qu'il a vu en enfer. Il s'étend sur les multiples tourments, « si terribles que quiconque est resté, ne fût-ce qu'un jour, en enfer, s'écrie : « Ne sont-elles pas encore finies les neuf mille années après lesquelles on ouvrira l'enfer? »

De fait, dans la conception mazdéenne, l'enfer n'est pas éternel. La résurrection générale renouvellera le monde. A ce moment-là, un torrent de plomb fondu submergera la terre, et tous les hommes, vivants ou ressuscités, seront engloutis. Ce sera la dernière épreuve, celle dont parlent déjà les gâthâs. Pour les justes, elle sera sans souffrance, mais elle suppliciera les coupables. Toutefois, chacun en sortira pur, et désormais tous les hommes vivront ensemble pour un « temps infini » dans un monde d'où le mal aura disparu.

CONCLUSION.

Prise dans son ensemble, la religion mazdéenne mérite assurément de retenir notre attention et notre

intérêt. Elle est un des plus anciens, sinon le plus ancien type de religion systématique, se présentant comme une révélation et une doctrine, en contraste avec le type de religion dite naturelle, qui ne se réclame d'aucun fondateur et existe dans un peuple à l'état traditionnel. Ce caractère explique la perfection relative de ses enseignements et surtout l'enchaînement qu'on y remarque. De là aussi son caractère abstrait dès les origines et la place prépondérante qu'y tiennent les préoccupations morales. Plus on remonte vers les origines, plus les religions de l'Inde et de la Perse se ressemblent, tant pour les croyances populaires que pour la doctrine sensiblement plus élevée des Âdityas et des Ameshas Spentas. Mais si le point de départ est le même, le développement ultérieur a suivi une marche essentiellement différente chez les deux peuples, conformément à leur tempérament. L'Hindou, imaginaire, rêveur et exalté, a inventé une philosophie et une mystique nuageuse et panthéistique. L'Iranien, homme d'action, a créé un système clair et consistant, où tout concourt à tracer nettement au fidèle le chemin à suivre, non seulement pour obtenir une récompense future très attrayante, mais pour être citoyen honnête, rangé, travailleur, généreux, propriétaire prospère et bon père de famille.

En principe, le Zoroastrisme, puisqu'il est une doctrine qui se donne comme vraie et révélée, s'adresse à tous les hommes. En fait, pourtant, il resta toujours essentiellement iranien. On sait qu'il connut en Perse des jours de gloire, et qu'il y fut, pendant les quelques siècles que régna la dynastie sassanide, religion d'État. Il se montra alors fort

intolérant envers le Christianisme, qu'il persécuta âprement ¹. En revanche, l'histoire postérieure lui fut plus sévère que pour n'importe quel autre culte oriental. Les Arabes introduisirent l'Islam en Perse dès le milieu du VII^e siècle, et s'ils ne supprimèrent pas du même coup tout le culte mazdéen, celui-ci épuisé par une persécution plus tenace que violente disparut peu à peu presque complètement. La Perse ne compte plus aujourd'hui que quelques milliers de guèbres misérables. Le Zoroastrisme n'est plus vraiment représenté de nos jours que par les Parsis de Bombay (ils sont aujourd'hui 70.000) descendants des Mazdéens qui émigrèrent dans l'Inde pour fuir la persécution musulmane : par eux s'est perpétuée, jusqu'à l'heure actuelle, la religion de Zoroastre, dans ce qu'elle a de plus estimable.

Au point de vue de l'influence des idées, le mazdéisme est certes important, moins cependant qu'il ne semble à première vue. Le mithraïsme, qui joua un rôle considérable dans l'empire romain au III^e siècle, vient de l'Iran, mais il tire son premier fonds d'idées plutôt de la religion populaire de ce pays que du Zoroastrisme, et pour le reste il s'est constitué, en grande partie, par des emprunts aux cultes de la Chaldée et de l'Asie Mineure. Le Manichéisme a répandu en Occident la conception dualiste persane, mais il constitue une doctrine très complexe, qui a puisé ses éléments à diverses sources.

Quant aux ressemblances entre le Judaïsme et le Mazdéisme, au premier coup d'œil elles paraissent nombreuses. Mais ici encore, il faut se défier de la

1. Cf. LABOURT, *Le Christianisme dans l'Empire Perse*, 1904.

première impression. Tout d'abord, il faut distinguer les analogies observables dans les Gâthâs, et celles que l'on constate dans les parties plus récentes et dans la littérature pehlevie. Pour beaucoup de ces dernières, en effet, notamment dans le culte, la cosmologie et l'eschatologie, il est difficile de nier l'influence des Sémites sur l'Iran, même là où cette influence n'a fait que modifier des conceptions remontant en partie au vieux fonds iranien.

Sur l'existence d'influences réciproques à une date ancienne, il convient de se montrer très prudent, tant sont grandes les incertitudes qui entourent les origines et la date des écrits zoroastriens. Aussi bien, à serrer de près les rapprochements proposés par quelques auteurs, on aboutit à les trouver moins frappants, et dus à des coïncidences plutôt qu'à des emprunts. Nous avons vu plus haut qu'il en était ainsi pour la question du royaume de Dieu. M. Nathan Söderblom ébranle de même l'opinion de ceux qui ont prétendu que les Juifs avaient reçu de la Perse l'idée de la résurrection des corps¹. Il est vrai que la croyance à une résurrection proprement dite, — croyance qui n'est pas explicite dans les Gâthâs —, est ancienne en Perse, mais elle se présente sous une forme assez différente de la doctrine juive, qu'on voit du reste se développer indépendante en Israël. Seule, la démonologie iranienne a dû stimuler sur ce point la pensée juive, — comme l'admet le P. Lagrange², — tout en lui laissant ici encore son indépendance. Mais le nom du démon Asmodée³ étant celui d'un daêva,

1. SÖDERBLOM, *La vie future d'après le Mazdéisme*, p. 260 sqq.

2. *Op. cit.*, p. 210.

3. Dans le livre de *Tobie*, III, 8, 17.

Aeshma daéva, bien connu parmi les suppôts d'Anrô Mainyav, il est clair que les Juifs n'ont pu tout ignorer de la démonologie du Mazdéisme, si développée dans cette religion dualiste. En somme, ces ressemblances, et la question qu'elle soulève de la possibilité d'influences réciproques, ne paraissent guère devoir retenir l'apologiste. Celui-ci trouvera intéressant, au contraire, de constater des croyances élevées chez les Aryas à une époque reculée, où on se les représente trop souvent comme voués à l'adoration des forces de la nature. Si, sur certains points, la religion de Zoroastre a développé des conceptions et des usages analogues à ceux du Judaïsme ou du Christianisme, c'est qu'elle essayait de répondre aux aspirations de l'homme, naturellement religieux. Ces analogies, comme celle que l'on peut constater dans les questions de culte et de piété, n'en rendent que plus frappante dans le Mazdéisme, l'absence de cette opiniâtreté à maintenir l'idée de Dieu dans toute sa pureté, si remarquable dans le Judaïsme, et de cette vie religieuse intense, fondée sur un dogme bien défini et sur une morale tout à la fois idéale et précise, qu'a seule connue le Christianisme.

Albert CARNOY,

de l'Université de Louvain.

Bibliographie.

I. — RELIGION DES INDO-EUROPÉENS.

Innombrables sont les livres et articles de revue traitant de questions relatives à la religion des Indo-Européens en général, et des divers peuples de la famille indo-européenne,

en particulier. Parmi les articles récents il faut en signaler deux qui sont munis de bibliographies assez complètes et que nous avons déjà cités plus haut :

SCHRADER, *Aryan Religion* dans « HASTINGS' *Encyclopaedia of Religion and Ethics* », vol. II, p. 11 sqq., 1909.

HIRT, *Die Indogermanen. Ihre Verbreitung, ihre Urheimat und ihre Kultur*, vol. II, pp. 485 sqq., 1907. — Bibliographie, p. 730 et sqq.

ED. MEYER, *Geschichte der Altertums*, vol. II, pp. 774 sqq. 1909.

II. — RELIGION DES INDO-IRANIENS.

OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, Berlin, 1894 (cf. Compte rendu par A. BARTH dans *Journal des Savants*, 1896), trad. fr. par V. HENRY, Paris, 1903.

— *Aus Indien und Iran*, 1899.

GRUBE, GELDNER, WINTERNITZ, METZ, *Religion geschichtliches Lesebuch*, 1908.

A. A. MACDONELL, *Vedic Mythology, Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde*, Bd III, 1897.

HOPKINS, *Religions of India*, 1896.

III. — RELIGION DES ACHÉMÉNIDES.

WEISSBACH und BANG, *Die altpersischen Keilinschriften herausgegeben*, Leipzig, 1893.

KING and THOMSON, *The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistan in Persia*, publié par les comités du British Museum, London, 1904.

TOLMAN, *Ancient Persian Lexicon and Texts*, New-York, 1908.

KOSSOWICZ, *Inscriptiones palaeo-persicae Achaemenidarum*.

A. V. WILLIAMS JACKSON, *Persian past and present*, pp. 171 sqq., New-York, 1906.

F. STOLZE, *Persepolis*, Berlin, 1882.

M. DIEULAFOY, *L'art antique de la Perse*, Paris, 1884.

L. C. CASARTELLI. — *The Religion of the Great Kings* (C. T. S., *History of Religions*, Vol. II, Londres, 1910).

IV. — RELIGION DE L'AVESTA.

Comme ouvrage général, il y a le *Grundriss der iranischen Philologie*, publié par W. GEIGER et E. KUHN, Strasbourg, 1895 sqq. Comme articles principaux, signalons-y les grammaires scientifiques de l'iranien en général et de l'avestique (C. BARTHOLOMAE), du moyen persan (C. SALEMANN) et des idiomes modernes par divers spécialistes. — Le vol. II contient surtout : 1) la littérature avestique, par K. F. GELDNER; 2) les inscriptions en vieux persan, par F. H. WEISSBACH; 3) la littérature pehlevie, par E. W. WEST; 4) l'épopée iranienne, par T. NÖLDEKE, etc., — en outre des articles sur la géographie et l'histoire de l'Iran, et celui de A. V. W. JACKSON sur la religion iranienne.

Ouvrages spéciaux.

A. Éditions, Chrestomathies. (La 1^{re} édition, due à Anquetil du Perron, date de 1771. Les études avestiques progressèrent surtout à partir de 1830, grâce aux travaux de Burnouf). Citons parmi les ouvrages récents :

K. F. GELDNER, *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen* (Texte en caractères avestiques).

A. V. W. JACKSON, *Avesta Reader*, Stuttgart, 1893.

B. Traductions.

Sacred Book of the East (S. B. E.) édités par MAX MÜLLER, Oxford.

Vol. IV *Zend-Avesta*, I, traduit par JAMES DARMESTETER.

XXIII *Zend-Avesta*, II —

XXXI *Zend-Avesta*, III (*Yasna, Visparad, Fragments*) traduit par L. H. MILLS.

Vol. V
 XVIII }
 XXXIV } *Pahlavi texts* : tr. E. W. WEST.
 XXXVII }
 XLVII }

J. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, trad. nouvelle (3 vol.), Paris, 1892-93. (Importante introduction dans vol. III)

- C. DE HARLEZ, *Avesta, Livre sacré du Zoroastrisme*², Paris, 1881. (Importante introduction de CCXLVIII pp.)
- C. BARTHOLOMAE, *Die Gâthâ's des Awesta*, Strassburg, 1905.
- F. WOLFF, *Avesta, die heiliger Bücher der Parsen*, übersetzt auf der Grundlage von C. Bartholomae's altiranischem Wörterbuch. Strassburg, 1910.
- L. H. MILLS, *The five Zoroastrian Gâthâs with the Zend, Pahlavi, Sanskrit and Persian Texts and Translations*, Leipzig, 1895.
- C. *Études sur le Zoroastrisme.*
 Outre les introductions aux traductions de Darmesteter, de Harlez, etc., et les études du vol. II du *Grundriss der ir. Phil.* :
- P. TIELE, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, t. II, Amsterdam, 1902 (Trad. allemande, Gotha, 1903).
- J. DARMESTER, *Études éraniennes*, Paris, 1883.
 — *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1877.
- C. DE HARLEZ, *Les origines du Zoroastrisme*, Paris, 1879 (Journal Asiatique).
- M. HAUG, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, London, 1878.
- L. C. CASARTELLI, *La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides*, Louvain, 1884.
- A. V. W. JACKSON, *Zoroaster, the prophet of Ancient Iran*, New-York, 1899.
- N. SÖDERBLON, *La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, Paris, 1901.
- W. GEIGER, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen, 1882 (Tr. anglaise, London, 1885).
- H. OLDENBERG, *Die iranische Religion*, dans *Die Orientalischen Religionen*, 1906.
- WINDISCHMANN, *Zoroastrische Studien*, Berlin, 1863.
- V. HENRY, *Le Parsisme* (épuisé), Paris, 1905. ×
 Les rapports entre les divinités persiques (Mithra et Anâhita) et la Grèce, et l'empire romain ont été étudiés par M. FR. CUMONT dans ses divers ouvrages. Cf. *Les mystères de Mithra*², Paris et Bruxelles, 1902.

CHAPITRE VI

BOUDDHISME ANCIEN AVEC QUELQUES ÉCLAIRCISSEMENTS SUR LES RELIGIONS DE L'INDE EN GÉNÉRAL.

Sommaire. — Note préliminaire. — I. L'histoire des religions de l'Inde. — II. Védisme et Brahmanisme préboudhique. — III. Bouddhisme. — Bibliographie.

Il ne pouvait entrer dans nos intentions d'écrire un traité encyclopédique sur l'Inde religieuse, ou de répéter des généralités devenues banales. Pour ne pas être trop insuffisant et arbitraire, un résumé exigerait beaucoup de pages, et un nouvel exposé en raccourci n'est pas indispensable. — Je ne sais si cet article, délibérément incomplet, évitera du moins le reproche d'inutilité. La première partie (i) n'est ni un sommaire, ni une introduction, mais plutôt une conclusion, au plus court la « philosophie » que je me suis faite de notre philologie, de ses mystères et de ses lacunes. Dans la seconde, j'explique, à peu près à la manière de tout le monde et sans prendre parti, les antécédents historiques et idéologiques du bouddhisme (ii), pour qu'on entre de plain-pied dans l'idée qui me paraît la plus plausible de cette grande institution (iii). — J'ai cru, par ce biais, atteindre en quelque mesure le double but que je pouvais et devais me proposer : indiquer les problèmes essentiels qui préoccupent les indianistes ; faire comprendre, par une analyse relativement détaillée, les problèmes que soulève une des formes les mieux définies de la religion et de la pensée indiennes.

Rien de plus impertinent que de vouloir mettre dans un chapitre de manuel l'enseignement que contiennent les sources et que discutent ou expliquent les travaux d'érudition. Forcément, les *realia* sont sacrifiés; et l'âme des *realia*, ou n'en est pas séparable, ou s'altère quand on la condense. On ne réduit en élixir l'atmosphère indienne qu'en la soumettant à des températures vraiment trop basses. Heureusement, parmi les ouvrages de longue haleine consacrés aux religions de l'Inde, plusieurs sont excellents, se complètent les uns les autres, mettent le lecteur en contact direct avec les sources.

Il faut lire les *Religions de l'Inde* de A. BARTH (1879, traduction de WOOD, Trübner, Londres, 1891), et ses articles (*Bulletin des religions de l'Inde*, etc.) dans *Revue de l'Histoire des Religions* et *Journal des savants*; les *Religions of India* de HOPKINS (E. Arnold, Londres, 1896); *l'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, de P. OLTRAMARE (Leroux, 1906); *la Religion du Veda et le Bouddha, sa vie, sa doctrine et sa communauté*, de H. OLDENBERG (trad. V. HENRY et trad. A. FOUCHER, Alcan, 1903). Le premier de ces livres a marqué une date dans nos études et, on peut le dire, substitué aux aperçus et aux conclusions livresques des notions concrètes, des appréciations réalistes; le second, dans un format modeste, renferme des trésors de documentation et de bibliographie; le troisième, d'une rédaction limpide, d'une composition très serrée, introduira et guidera le lecteur dans l'étude des philosophies. Les deux derniers sont d'un Renan moins amusé, d'un Darmesteter exempt de partis pris : parmi les rares livres de goût français que nous ait donnés l'Allemagne et, quelques réserves qu'ils appellent à divers points de vue, des chefs-d'œuvre. — L'Inde contemporaine n'est pas moins intéressante que l'Inde ancienne qu'elle explique très souvent : les *Asiatic Studies* de Sir ALFRED LYALL (trad. de KÉRALAIN, *Mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, Fontemoing) captiveront le lecteur. Si on ne lit qu'un livre sur l'Inde, il faut choisir le petit volume de E. SENART, *Les castes dans l'Inde, les faits et le système* (Leroux, 1896). — Voir la bibliographie, p. 296.

I. — L'histoire des religions de l'Inde.

§ 1. L'histoire des religions de l'Inde, bien qu'elle embrasse un domaine plus vaste, est essentiellement l'histoire de la civilisation brahmanique ; ou, pour mieux dire, car on doute si cette histoire sera jamais faite, l'étude de la civilisation brahmanique, de ses origines lointaines, de sa formation au sein des écoles sacerdotales, de l'influence qu'elle a exercée sur le paganisme de l'Hindoustan¹, s'altérant, s'enrichissant, se renouvelant elle-même.

A l'origine, c'est-à-dire dans les plus anciens documents que nous possédions sur les gens qui, dans l'Inde, parlèrent une langue indo-européenne, le védisme : des institutions, croyances, mythes et cultes où demeurent très visibles quelques données, mais fondamentales, qu'on retrouve en Occident, — vivantes survivances de la civilisation commune aux Indo-Européens, — et de nombreuses et précises données aryennes, c'est-à-dire communes à ce groupe

1. A négliger les flots Kolariens (Minas, Bils, etc.), l'Inde se divise en deux parties, l'Hindoustan proprement dit, « pays des Hindous » de langues apparentées au sanscrit (Présidences de Calcutta et de Bombay), et le Dekkan, « pays méridional », de langues dravidiennes (tamoul, etc.). Il n'y a aucune raison de supposer que les Dravidiens n'aient pas été des « civilisés » avant l'immigration dans l'Inde du nord-ouest des tribus indo-européennes qui y apportaient la langue védique (ou ancien sanscrit) ; mais on est, sur ce point, privé de tout renseignement. Par le fait, les Indo-Européens ont peuplé ou dominé l'Hindoustan dans une si large mesure que la langue, sinon la race, est foncièrement indo-européenne ; dans le Dekkan, ils ont introduit beaucoup de lexique, sans toutefois entamer l'ancien idiome, et la civilisation brahmanique : colonisation, conquête morale et intellectuelle. — On appelle communément « hindou » tout ce qui n'est pas musulman ou sauvage (Minas, Bils, etc.), tout ce qui accepte l'hégémonie brahmanique.

de tribus indo-européennes qui se nommèrent Āryas et d'où devaient sortir les Āryas de l'Iran (*airya*: *éran*, *iran*; Perse, Bactriane, etc.) et ceux de l'Inde (à l'époque du Rigveda, vallée de Caboul et Penjab).

C'est sous la main de brahmanes, ou d'ancêtres des brahmanes, « poètes » ou « voyants » ou prêtres, que le védisme sortit de l'āryanisme ou indo-iranisme; et le védisme, dont l'histoire fut longue assurément, ne se distingue que malaisément et ne peut être séparé du brahmanisme où il aboutit. Mais on réservera le nom de brahmanisme à un védisme profondément altéré, tournant le dos, si on peut dire, à l'indo-iranisme, et désormais à l'opposite de l'iranisme zoroastrien ou achéménide (époque des Brāhmaṇas, commentaires liturgiques; vallée du Gange). Les Āryas de l'ouest et de l'est de l'Hindoukoush ont « évolué » dans des directions différentes : en ce qui concerne l'Inde, le moment décisif de cette « évolution » ne peut être déterminé; elle est accomplie lorsque s'affirment nettement, d'une part, le régime des castes et le principat des brahmanes, prêtres du rite védique, — aristocratie sacrée, gardienne du *mos majorum*, qui devait, toute à tous, mais organisant tout pour soi, exercer une magistrature incontestée sur la vie morale, juridique, intellectuelle du continent indien; — et, d'autre part, un ensemble de tendances idéalistes, rationalistes et panthéistiques, d'aspirations ascétiques, de pieuse théosophie, rarement dissociées d'un profond respect pour les lois sociales et familiales.

Depuis l'époque des Brāhmaṇas, on se fait de la vie et du monde l'idée proprement indienne : transmigration, rétribution des actes dans une vie à venir, déli-

vrance de la transmigration par la continence et la connaissance sacrée, définition très particulière du divin et de la sainteté, — notions qui s'imposeront comme faits ou comme principes à tous les docteurs et à tous les spirituels indiens, à Çākyaṃuni tout d'abord, quels que soient leur dénomination et leur système propre. Sans crainte de se tromper beaucoup, on peut dire qu'un lettré ne croira jamais, « en vérité absolue », à un dieu individuel, bien moins encore à une idole : sa religion sera essentiellement une discipline de « la délivrance » (de l'existence contingente) par la gnose ou l'ascétisme ; mais, à la surface et dans les « à côté », elle sera encore beaucoup d'autres choses, en règle générale polylation et vague monothéisme. — Le polythéisme des Vedas, où il y a de la mythologie indo-européenne et aryenne, du « naturisme », et aussi de bonne théologie, fait place, en dehors du sacrifice, à un panthéon nouveau dominé par une conception souvent syncrétiste, parfois monarchique, du monde divin : Brahmā, dieu créateur et fin des êtres, apparaît à l'époque du bouddhisme comme le grand dieu des brahmanes ; un être de raison, presque dégagé du mythe, plus populaire qu'on ne l'admet d'habitude. L'ordre règne aussi dans la morale, souvent étrangère au ritualisme, si envahissant qu'ait été le ritualisme dans la littérature toujours sacerdotale quand elle n'est pas liturgique. Les vertus, les péchés, les expiations sont catalogués ; la carte des enfers est dressée ; les paradis s'accrochent plus ou moins du dogme de la transmigration ; on discute sur le destin, sur la valeur de l'action humaine ; on combat les mécréants et les dialecticiens.

D'autre part, et c'est la caractéristique de l'histoire indienne, les brahmanes adoptent et adaptent des cultes qui, par leur personnel et leur esprit, s'opposent nettement à la religion védique et à la mystique savante, cultes féroces ou sensuels, souvent idolâtriques, toujours ardents, parfois dévots. Les représentations mythiques du Veda sont fondues avec des données qui semblent bien porter la marque d'une autre race, avec des divagations caractérisées notamment par la polycéphalie et l'obscénité des dieux; elles servent aussi à des religions où s'accusent de puissantes personnalités : Krishna est probablement un dieu féodal; ses dévots ont à son égard les sentiments du compagnon pour le chef. — Entre la sphère brahmanique, où triompha et règne un effort de spéculation rationaliste (monisme, doctrine de l'acte ou de la rétribution, etc.) et le milieu païen qui l'assiège, riche de ferments plus « normatifs » que l'animisme pur, se poursuivent des actions d'endosmose et d'exosmose, lesquelles aboutissent à la mentalité très particulière de l'hindouisme historique (Mahābhārata, Purāṇas, etc.) : c'est un paganisme d'origine mythique, évhémériste, magique ou animiste; pénétré de gnose à ce point que Çiva est indifféremment *linga* (phallus) et taureau, ascète et *natura naturans*; que l'adorateur d'une idole monstrueuse sait qu'il adore le symbole du dieu panthée; que le savant reconnaît dans son *guru* (maître) l'avatar, la manifestation ou l'incarnation de l'esprit souverain; paganisme vivifié par un sentiment très spécial qui s'appelle *bhakti*, sous sa forme la plus haute amour exalté et désintéressé du dieu; ennobli, malgré ses turpitudes, niaiseries et cruautés, par

un pessimisme mêlé de résignation et de bonté, et aussi par des créations très pures, tel Râma, dont la théologie moderne a subi des influences chrétiennes, ce dont elle était digne. L'armature qui encadre et soutient cette masse chaotique, c'est la loi de la caste, le précepte de la « non-nuisance » (*ahimsā*)¹, l'immémorial respect de la vache, qui confine chez les Hindous à la zoolatrie². — L'ensemble est dominé, de très haut, par la vie brahmanique, encombrée des vieilles observances qui rendent un homme ou une caste respectable, tout compte fait, sereine, utile, et très distinguée.

L'enquête porte sur une longue suite de siècles, et s'attarde à une multitude de questions diverses : ethnographiques, littéraires, linguistiques, d'exégèse, de préhistoire et d'histoire proprement dite. Si elles étaient résolues, on apercevrait probablement trois périodes distinguées par des caractères assez stables et assez nets, et on soupçonnerait les transitions. Pour le moment, nous dirons que trois problèmes fondamentaux paraissent se dégager.

Par l'étude des origines indo-européennes qu'éclairaient un peu la linguistique et la comparaison des Hellènes, des Italiques et des Slaves³, par l'étude,

1. Le respect de la vie (condamnation des sacrifices sanglants) est fort ancien, et apparaît dans les textes liturgiques mêmes qui décrivent et expliquent le sacrifice humain.

2. La bouse de vache et les autres produits de la vache sont aussi utiles aux Iraniens qu'aux Aryas de l'Inde.

3. Voir FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, qui insiste sur ce qui est essentiel; PICTET, *Origines indo-européennes* (vieilli); O. SCHRADER, *Sprachvergleichung und Urgeschichte* (1906), *Reallexikon der indogermanische Altertumskunde* (1901), et l'article *Aryan religion*, dans HASTINGS' *Encyclopaedia* (1909); un sommaire brillant dans ED. MEYER, *Geschichte des Altertums*, I, 2^e partie, 1909, où sont discutées très sagement les théories sur l'habitat des Indo-Européens et les décou-

plus fructueuse, des civilisations de l'Iran¹, on arrive à se former quelque idée de la religion prévédique, la religion des immigrés indo-iraniens du Penjab (15 ou 20 siècles avant Jésus-Christ?). Par l'analyse des Écritures védiques (hymnes du Rig, formules du sacrifice; depuis le xv^e siècle?), on peut, à tâtons, examiner comment cette religion devint le védisme. Il semble que les Moïse et les Zarathustra aient ici manqué, et que le progrès fut surtout l'œuvre des familles sacerdotales, des « poètes » et des « sacrificateurs² ». Nous ne connaissons le védisme que par des documents littéraires et aristocratiques : attribués à bon droit à diverses familles sacerdotales, « spécialistes » des sacrifices solennels, les hymnes ne représentent pas le védisme sous tous ses aspects en raison même de leur origine et de leur but spécial (éloge, évocation cultuels des dieux); ce qui est plus grave, ils forment une collection tardivement compilée, dont les lacunes sont certaines³, où les traditions parallèles sont mêlées, d'où toute perspective historique est exclue. Il est difficile d'établir un pont entre l'indo-iranisme, mal connu, « restitué » plutôt que connu, et le védisme, deviné à travers son très étrange bréviaire.

Second problème. Par l'étude de la deuxième source de la littérature védique (*brāhmaṇas*, commen-

vertes récentes (Winckler) qui assurent au panthéon indo-iranien (Mitra-Varuna, Indra-Nāsatyas nommés dans des tablettes du xiv^e siècle) une haute antiquité. — Voir aussi, pour ce dernier point, les discussions dans *J. Royal Asiatic Society*, 1909.

1. Voir OLDENBERG, *Religion du Veda*.

2. Mais la tradition des poètes et des sacrificateurs a certainement eu des initiateurs.

3. Lacunes souvent comblées par des ouvrages de rédaction très postérieure, mais qui font autorité pour les temps anciens,

taires liturgiques, etc.), il faudrait deviner comment se forma, à l'intérieur du cercle fermé mais non étanche des familles brahmaniques, à l'intérieur de la communauté très perméable des Āryas, le brahmanisme d'avant le Bouddha (vi^e siècle?), héritier et continuateur de l'indo-iranisme et du védisme, mais très différent de l'un et de l'autre et, par certains côtés, assez voisin d'idées sauvages qu'on rencontre en dehors de l'Inde. Si pénétrés d'esprit brahmanique et hindou que soient les documents védiques de la plus ancienne manière, double et triple galimatias, disait Bergaigne, — car ils ont subi plus d'un élagage, plus d'une refonte, plus d'une addition, avant d'être fixés par un merveilleux système de tradition orale¹, — on pénètre avec le « Veda du sacrifice » (Yajurveda)² et les Brāhmaṇas dans un monde nouveau : caste, théurgie sacrificielle, « consécration » (*diksha*)³, mysticisme ascétique, goût du transcendant, réincarnations, mysticisme opératoire, chrémathéisme rituel, etc. Entre le vieux védisme, l'idéologie attestée ou supposée des Āryas de l'Inde, et l'ordre de spéculations où se meuvent la rêverie, la religiosité, le cérémonial brahmanique, il y a différence de niveau et, semble-t-il, de nature⁴.

par exemple les livres du rituel domestique, le manuel de sorcellerie (Atharva) qui fut assez tard reconnu comme un Veda.

1. Ce point est fort bien expliqué par HOPKINS, *India Old and New*, p. 23 sq., qui résout la fameuse objection : « l'écriture est très récente dans l'Inde ; comment les indianistes peuvent-ils parler sérieusement de documents antérieurs de dix siècles à la connaissance même de l'écriture ? »

2. « Veda des formules du sacrifice », opposé au Rigveda, « Veda des hymnes ».

3. Voir ci-dessous, p. 257.

4. Une pensée indienne (je ne dis pas une notion) trouve rarement un équivalent exact en dehors de l'Inde. Ou, pour parler moins am-

Expliquer l'avènement du brahmanisme, c'est le second problème de l'indianisme.

Faut-il ajouter que ce problème ne peut être actuellement abordé, sinon par des termes aussi hardis qu'inoffensifs, race ou climat? Mais, car les définitions sont à la mode, on définira sommairement cette évolution ou révolution, sociale, climatique ou purement spéculative et autonome, comme une « hindouisation » de la pensée âryenne ou védique, — inversement comme l'âryanisation de l'hindouisme ancien, la pénétration du paganisme âryen ou autochtone par le brahmanisme théologique, théosophique, moral et social.

Les mêmes phénomènes se continuent et se répètent au cours des siècles suivants (depuis le vi^e siècle avant Jésus-Christ) et jusqu'à nos jours, en vertu sans doute des mêmes causes générales, mais sous des aspects nouveaux, et avec des précisions ou des demi-précisions qui manquaient¹. Et c'est le troisième problème, un peu moins désespéré que les précédents, d'établir les points de contact et les rela-

bitieusement, des manières d'envisager les choses qui sont ailleurs ésotériques, individuelles, extraordinaires, sont dans le brahmanisme et dans l'Inde, vulgaires, générales, normales. Par exemple, les spécialistes en liturgie croient que leurs *sâmans* (mélodies) et leurs *om!* font lever le soleil et sont nécessaires à la machine cosmique; que la méditation des équivalences mystiques, liturgiques, suffit au salut.

1. Nous sommes assez bien renseignés, du moins en ce qui concerne les temps modernes, sur ce que j'appelle la « brahmanisation de l'hindouisme païen ». On peut suivre, vers les confins des régions (ou des races) brahmanisées, au Nepal ou au Vindhya, les procédés qui installent dans la société policée les castes, les rites, les dieux locaux. (Voir LYALL-KÉRALAIN, p. 221). Mais il est beaucoup plus difficile de démêler ce qu'il y a de « non-âryen » dans le Veda, dans le vieux brahmanisme, dans le bouddhisme. Questions très loin d'être mûres.

tions entre le brahmanisme d'avant le Bouddha et les religions du moyen âge indien (depuis le Bouddha), bouddhisme et variétés de Vedānta, religions du Mahābhārata, des Purāṇas et des Tantras : écoles rationalistes, spiritualistes, réformatrices; religions de terreur, religions d'amour, avatārs ou incarnations partielles et totales; idolâtries, paganisme à peine dégrossi ou perverti par la gnose.

A se placer au point de vue brahmanique, c'est-à-dire à interroger les sources sanscrites, on aperçoit une certaine marche en avant et une sorte de chronologie. D'où les distinctions si commodes, qui sont de style et qui sont, croyons-nous, justifiées dans une large mesure : védisme, culte solennel et domestique, moral et décent; sorcellerie de l'Atharvaveda; brahmanisme, spéculations liturgiques, ontologiques, ascétiques, d'où le bouddhisme; brahmanisme juridique, social; brahmanisme dévot ou « sectaire » : adoration de dieux personnels, « à biographie », vishnouisme, çivaïsme; hindouisme sans fard et tantrisme, superstitions et idolâtries. Les répétitions abondent et des épisodes qui contiennent toute l'histoire en résumé, comme dans le Mahābhārata en effet; mais il y a, cependant, succession et changement : « Les siècles, même dans l'Inde, ont leur physionomie » (Barth); et on a le droit de distinguer trois périodes dans l'histoire du Veda-brahmanisme. Mais l'histoire des religions de l'Inde ne se confond pas avec celle des brahmanes, si pénétrant et assimilateur qu'ait été le brahmanisme.

Quand on se refuse à ignorer tout ce qui, dans nos

textes mêmes¹, permet de soupçonner les réticences et les lacunes de la tradition sacrée, quand on interroge le bouddhisme, le folk-lore, l'archéologie, l'Atharva si longtemps suspect aux brahmanes, l'Épopée dont ils se sont emparés à une époque inconnue, on se demande si l'âge littéraire d'une doctrine n'indique pas seulement le moment où elle fut promue à l'orthodoxie et mise en sanscrit; si certain dieu, certaine dévotion, certain paganisme, pour avoir obtenu tardivement les services du brahmane et du *çloka* (stance sanscrite), n'est pas très ancien. On est dès lors porté à croire que l'Inde est demeurée, au cours des âges, presque semblable à elle-même²: avant le Bouddha, affirment plusieurs indianistes, les doctes avaient trouvé les formules définitives de philosophie et de théosophie; il paraît encore plus probable que l'Inde, profondément et irrationnellement sensible, n'a pas tardé à s'éprendre des Krishnas, des Çivas, des divinités féminines, à leur composer une psychologie très complexe mais peu variable. — Cependant nous sommes réduits à accepter le schéma littéraire, car nous ne pouvons nous passer absolument de garde-fous. Si artificiel qu'il soit lorsqu'on envisage l'Inde religieuse dans son ensemble, il vaut pour l'Inde brahmanisée.

Malheureusement, même à considérer la seule tra-

1. Voir E. SENART, *Origines bouddhiques*, Leroux, 1907. (Conférences du Musée Guimet.)

2. L'argument *a silentio* est toujours très faible, et l'est surtout dans l'Inde historique, car à la superposition des castes correspond la superposition des religions et des littératures. Cependant on ne peut pas lire le bel ouvrage de M. E. W. HOPKINS, *The great Epic of India* (New-York, Scribners, 1901), sans espérer avec lui de grands progrès dans la chronologie.

dition savante, reflet de la réelle histoire, notre chronologie est incertaine¹ : les sages se contentent d'établir des classifications, d'étudier l'histoire naturelle des esprits : « généalogies » ou « évolutions » ne leur disent rien qui vaille. — Question de méthode et de prudence qui intéresse tous les historiens : il est dangereux de transporter dans l'ordre des temps les relations idéales qui paraissent exister entre les diverses formes de philosophie et de religion, les diverses formes d'une philosophie ou d'une religion donnée; cette démarche est cependant inévitable, car l'historien, à court de documents, trouve les fondements assurés de ses synthèses dans les principes qui ne valent que pour la recherche : analyse logique des doctrines, des divinités, des institutions; inductions logiques ou analogiques sur leur développement. Pour ne signaler qu'une de ses faiblesses, la recherche se doit d'ignorer les œuvres individuelles, archaïsantes ou novatrices². Par exemple, il lui faut expliquer le bouddhisme par le brahmanisme prébouddhique, la dogmatique bouddhique par l'évolution naturelle de germes anciens : nous ne pouvons, en effet, comprendre les systèmes, mythologies ou théologies, qu'en les reconstruisant pour notre propre compte, logiquement; et il faut, par conséquent, nier ou ignorer les pressentiments du génie, les hasards de

1. Il y a beaucoup à dire sur les déductions variées qui « établissent » la date d'Ācāvaghosha, du Mahābhāshya, de la Bhagavadgītā, des Upanishads, du Bouddha. (Voir par exemple les articles de A. BARTH sur le Mahābhārata, *J. des Savants*, avril-juillet 1897.)

2. Elle doit aussi faire abstraction des influences étrangères aussi longtemps qu'elles ne sont pas évidentes. (Sur les Grecs et le théâtre indien, E. SENART, *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} mai 1891.) — Mais il est à peine besoin d'ajouter que la recherche irrégulière, aventureuse même, a rendu et rendra les plus grands services.

la spéculation. La recherche ne peut être qu'analytique et rationaliste; et nous connaissons assez l'histoire pour savoir qu'elle abonde en synthèses et en contradictions, en mystères et en miracles.

L'indianiste surtout, s'il faut en croire de nos maîtres le mieux averti et le plus imaginaire, doit strictement mesurer sa tâche aux ressources de l'érudition. Si notre philologie est très riche en détails, en documents qui se prêtent à de jolies « lignes d'évolution », nulle part, en raison de cette richesse même, on ne sent plus fortement la nécessité de « s'en tenir aux faits et aux enchaînements constatés des faits »; — et ceci confère à cette branche des études religieuses comme une valeur éducative. Les problèmes ne comportent pas plus d'inconnues qu'ailleurs, mais nous sommes plus vite confrontés aux inconnues, car nous sommes souvent à même de poser les problèmes¹, les vrais problèmes². —

1. Par exemple, et ce n'est pas le cas pour l'Italie et la Grèce, nous sommes assez bien renseignés sur quelques aspects de la civilisation introduite dans l'Inde par les envahisseurs indo-européens. Nous savons qu'il y avait dans l'Inde des Dravidiens et des Kolaris, et nous connaissons de ces autochtones à l'état natif ou peu s'en faut. — L'Inde a été envahie, au cours des âges, par les Perses, les Grecs, les Scythes ou Gètes; le Christianisme y a pénétré et aussi le Parsisme; l'Islam y a régné : et parfois nous ne sommes pas dénués de tout renseignement sur la nature des influences que ces facteurs ont pu exercer. — Nous suivons des mouvements intellectuels : la spéculation des Upanishads (théosophie brahmanique) se dégageant du ritualisme, aboutissant à l'ascétisme bouddhique, au « panthéisme personnel » et au « monisme » qui servent de théologies aux cultes populaires. Bien loin de connaître l'histoire de l'Orphisme, les hellénistes se demandent ce qu'il est au fond. — En un mot, nous sommes trop instruits pour nous contenter d'hypothèses faciles.

2. C'est-à-dire les problèmes d'histoire. Quand V. Henry examine si la plante *soma*, dont les Indo-Iraniens versent au feu le jus sacré, fut jadis le totem des tribus montagnardes de l'Hindoukoush; ou quand M. Oldenberg se demande si la déesse Aditi ne fut pas, en la fleur de ses ans, une vache-fétiche, ils ne font plus de l'indianisme. — Je ne nie pas que l'Inde puisse nous renseigner sur la préhistoire;

D'ailleurs, nous constatons tant de commencements qui sont des recommencements, tant de vieilles choses neuves d'aspect, tant de ruines récentes et vénérables, que, de toute évidence, les problèmes mal éclairés, qui sont les plus nombreux, ne peuvent être abandonnés à l'induction. — Nous ignorons l'histoire des religions indiennes, leurs origines immédiates, leurs évolutions ou révolutions, leur importance dans le temps et le lieu; la tradition brahmanique, par laquelle nous regardons l'Inde ancienne, est étroite de champ, trouble par son grossissement, suspecte de déformations; — mais nous connaissons, à merveille dans certains cas, suffisamment en général, les religions mêmes, panthéons, folk-lores, rituels, codes, théologies, scolastiques. La psychologie des dieux, des philosophes et des croyants demeure souvent énigmatique : mais ce caractère énigmatique est, de cette psychologie, une note essentielle. — En résumé, les indianistes ont enrichi la géographie descriptive de l'esprit humain; ils ont exhumé d'admirables ou curieuses pièces pour le musée, à défaut d'œuvres réellement utiles à la société occidentale; ils n'ont pas écrit, et n'écriront pas, l'histoire des religions de l'Inde.

On peut être un peu moins pessimiste.

Faut-il se piquer d'une sagesse qui pourrait être déprimante? Pour travailler, les espoirs chimériques et l'orgueil des réussites provisoires sont peut-être

à mon avis, elle nous apprend que « tout est dans tout » : la plus extrême et la plus vierge sauvagerie a derrière elle un si long passé qu'on ne sait si elle est originaire ou si elle procède géométriquement d'une spéculation dévoyée! — « La vérité vraie, c'est le silence, » disent les bouddhistes.

indispensables. — Si nous avouons ne pas connaître l'histoire religieuse de l'Inde, on a cru la connaître, il y a quelques lustres, et le sentiment de notre ignorance résulte d'un progrès vraiment notable de l'érudition, et aussi, pourquoi ne pas le reconnaître? des vues intéressantes qu'ont fournies le folk-lore et l'ethnographie. Il est douteux que ces vues, même à l'état de « théorie », constituent la clef de voûte de la philosophie de l'histoire, et on a singulièrement exagéré leur nouveauté. Mais aucun historien n'a le droit de les négliger. — Or, s'il est facile, autant qu'oiseux, de tirer des données ethnographiques des explications d'ordre général, il est plus délicat de les utiliser pour l'histoire religieuse proprement dite, et cette tâche incombe surtout aux indianistes¹. Dès longtemps, les maîtres français ont

1. Tous les Indo-Européens, du Turkestan aux Finisterres, ont probablement subi l'influence des autochtones (qui n'étaient pas tous des « sauvages » : Méditerranée orientale, etc.) ; mais cette influence est plus reconnaissable, plus proche, plus continue, et plus « sauvage » sans doute, en ce qui concerne les Indo-Européens de l'Iran et de l'Inde. — N'est-il pas intéressant que le lieu où les Zoroastriens exposent les cadavres (tour du silence) s'appelle « lieu de crémation » (*dakhma*) ? L'exposition, la suspension aux arbres, la noyade sont pratiquées dans l'Inde historique : en nous apprenant que ces coutumes se rencontrent un peu partout, l'anthropologie rend vraisemblable une influence exercée sur les Aryas par des communautés de civilisation inférieure. — Le sacrifice de *soma*, plante alpestre, liqueur enivrante devenue liqueur sacrée, a probablement des relations avec les cultes orgiastiques d'Asie et d'ailleurs : on devine que les Aryas, pour lesquels il est d'une très grande importance, ont enrichi leur patrimoine indo-européen de pratiques de l'Hindoukoush. — Les avatars « brahmaïtes » ou vishnouïtes de forme animale (poisson, tortue, sanglier) sont à base de mythologie védique ; mais, sans examiner les origines de cette mythologie, n'ont-ils pas trouvé un point d'appui dans des traditions zoolatriques de l'Hindoustan ? Ni le culte des reliques (Bouddhisme), ni l'évhémérisme, ni la polyandrie (Mahābhārata), ni les déesses de l'Himālaya et du Vindhya, ni le « respect de la vie » et la condamnation du sacrifice sanglant, ni les cultes phalliques ne paraissent être brahmaniques. — Plusieurs historiens ont mis l'anthropologie au service de l'Indianisme (Oldenberg, V. Henry,

indiqué pour le Veda, pour le bouddhisme, pour le Mahābhārata, les sources obscures, prācrites (dialectales), « çoudriques », des documents sanscrits et civilisés : les çūdras sont des gens de basse caste, presque sans caste, qui confinent aux classes impures et exclues de la communauté brahmanique. L'expression « çoudrisme », qui est de Garrez, s'oppose joliment à brahmanisme, et désigne l'élément sauvage, âryen ou anâryen, védique ou hindou, sans lequel il paraît bien que l'histoire du brahmanisme serait inexplicable¹.

En résumé, les synthèses d'il y a trente ou quarante ans sont compromises parce qu'on voit plus clair, et parce qu'on regarde plus loin. Il est donc utile de remuer les faits, de ne pas s'en tenir aux enchaîne-

Caland, Hardy, Keith) : ils nous ont fait voir bien des choses sous des aspects fort intéressants ; peut-être n'ont-ils pas, tous et toujours, fait les distinctions nécessaires : *a priori*, le « sauvage » dans le brahmanisme, n'est pas une survivance âryenne, mais une infiltration, une voie d'eau récente ; ou, si on veut que tous les Aryas aient un jour été des « sauvages », une réviviscence.

1. L'erreur capitale des ethnographes-historiens de la religion est sans doute de méconnaître la nature complexe et variable du « sauvagisme ». Il est certain que le « çoudrisme » de l'Inde gangétique n'est pas celui du Sindh ; et non moins certain que le « çoudrisme » varie suivant les époques, et subit l'influence du brahmanisme (*brāhmana*, brahmane, caste supérieure) : et le brahmanisme dépend, dans une large mesure, des démarches de la pure et libre spéculation. — Comparer, en psychologie, l'inconscient et le conscient. — Tous les « sauvagismes » se ressemblent en ce sens qu'ils correspondent à certain étiage de la pensée et de la réflexion ; mais ils peuvent différer, et de fait diffèrent du tout au tout, quant au contenu de la pensée et à la modalité du raisonnement : les croyances relatives à la fécondation dans l'Inde védique (fétiches de fécondité, génies érotomanes, génies bienveillants, Gandharvas) sont aussi sauvages que celles des Aruntas (esprits, animaux ou totems, se réincarnant ; comparer les Gandharvas des bouddhistes-hindous) ; elles sont du même ordre, mais d'une autre classe. De même le monothéisme peut être sauvage (Australiens, Negritos, Çivaïtes, Musulmans) et le polythéisme civilisé (Veda, brahmanisme, bouddhisme). Il faut prendre garde d'être dupe des mots.

ments constatés des faits, de s'exercer à des combinaisons dont quelques-unes peuvent être solides. Les probabilités se multiplieront sans doute en faveur de telle ou telle opinion. — L'essentiel est de ne pas encombrer le chemin de théories, d'éviter pédantisme et mauvaise foi.

§ 2. Dans ce vaste ensemble, le bouddhisme n'a peut-être pas l'importance qu'on lui attribue parfois. Son mérite, à nos yeux, est surtout de représenter diverses manières de penser et de vivre qui sont toutes hindoues et brahmaniques, et d'apparaître dans un cadre historique assez bien délimité, avec des chroniques et des épigraphes, avec des Écritures et un développement doctrinal et religieux moins inorganiques que les choses indiennes ne le sont d'habitude. Nous embrassons plus aisément un système qui, malgré les réserves qu'on fera sur son originalité, malgré les transformations radicales qu'il a subies, semble porter la marque d'une personnalité très attirante, et porte certainement la marque d'une Communauté définie. Dès ses débuts, le bouddhisme se distingue nettement des autres formes de l'ascétisme; — nous ne savons pas au juste où en étaient la spéculation et la piété, mais nous croyons le savoir très suffisamment; — au cours des siècles, il traduit à la bouddhique la dévotion vishnouïte, la gnose païenne du çivaïsme. Tout cela fait que le bouddhisme est plus facile à étudier et presque aussi intéressant que le brahmanisme, qui est toute l'Inde. — Mais, lorsqu'on envisage l'histoire plutôt que la recherche historique, on peut dire, avec M. A. Barth, que le bouddhisme a seulement l'importance d'un épisode.

A certaine époque (depuis Açoka, III^e siècle avant

J.-C. ¹), il couvre la péninsule de ses monastères, et il se maintient, avec des fortunes diverses, jusqu'aux invasions musulmanes : car le bouddhisme ne peut survivre à la ruine des monastères, étant, essentiellement, un ordre religieux. Son hagiographie a pu être populaire, — au point de vulgariser, dit-on, la douceur, le respect de la vie, et, qui sait ? l'idée d'un dieu-sauveur ; — ses reliques ont pu provoquer de grands mouvements de pèlerinage, — sans qu'il exerçât par le fait même une prise profonde sur la vie religieuse et sociale des foules, je ne dis pas sur la psychologie. Religieux et social sont presque synonymes, et le rang du laïc dépend du rôle que le brahmane accepte dans son culte : l'Hindou de classe respectable sera consacré avant sa naissance, nourri du beurre, montré au soleil, tondu, initié, marié, brûlé suivant les rites des brahmanes. Le laïc ne sera jamais « bouddhiste », mais « bouddhisant » : pour lui, le bouddhisme, au plus court, n'est qu'une dévotion particulière, parfois exigeante, qui se superpose aux devoirs de la caste tout pénétrés de la religion commune, qui ne fait tort à aucune dévotion, à aucune superstition ². — Quant à l'Ordre, les Indiens ont rarement

1. Sur Açoka, lire l'article de E. SENART dans *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} mars 1889, *Un roi de l'Inde au III^e siècle avant notre ère*; le petit volume de V. SMITH, *Açoka, the Buddhist emperor of India* (Oxford, Clarendon, 1901, de la collection *Rulers of India*); et le *König Açoka* de ED. HARDY (Mainz, Kirchheim, 1902).

2. Ces expressions sont sans doute trop fortes; qui est très « bouddhisant » est au moins un peu « bouddhiste » ! — Il faut noter que le bouddhisme, comme le jaïnisme, condamne les sacrifices sanglants et heurte de front le brahmanisme. — Surtout, je ne prétends pas nier que le bouddhisme ait parfois, à telle époque, dans tel district, été la vraie, l'exclusive religion de ses adhérents laïcs (en faisant une part au paganisme et à la superstition qui furent bouddhisés, comme ils furent brahmanisés). Nous savons que le Népal, pays anâryen, a été civilisé par des bouddhistes, qu'ont suivis les brahmanes qui ac-

établi entre les religieux du Bouddha et les autres communautés d'ascètes l'opposition que nous sommes portés à imaginer : entrer dans la confrérie de Çākyamuni, c'est un moyen approuvé, auquel ne s'attache aucune notion d'hétérodoxie, de faire son salut. Les moines ne sont pas plus intolérants, comme s'ils avaient conscience des rapports intimes de leur dogme et de leur discipline avec les institutions des brahmanes.

Cependant on n'oubliera pas, et ceci est à retenir en effet, qu'à Ceylan, au Népal, dans l'Inde du nord-ouest auprès des envahisseurs scythes des premiers siècles de notre ère et, de là, vers la Haute-Asie et l'Extrême-Orient, la dévotion bouddhique occupa ou occupe une place importante, analogue à celle qui lui appartient au Tibet par exemple. Dans les pays non brahmanisés, en Barbarie, l'Ordre a importé, avec sa légende et son culte propres, les dogmes brahmaniques (transmigration, enfers, etc.) dont il était sorti, l'hindouisme amorphe ou çivaïte auquel il

tuellement achèvent de le brahmaniser. Il est très possible que, dans d'autres parties de l'Inde, le bouddhisme ait fait le lit du brahmanisme : le Magadha, où le bouddhisme est né, était-il très brahmanique? Mathura, de même, fut d'abord krishnaïte?? — Voir le très bel ouvrage de M. RHYS DAVIDS, *Buddhist India* (collection *Story of the Nations*, T. F. UNWIN, London, 1903), dont le titre dit suffisamment les tendances.

En fait, et pour ne pas taire mes scrupules, — l'ancienne littérature (védisme) appartient toute à la tradition sacerdotale; l'épopée (Mahābhārata) a été rédigée par les brahmanes; les écrits bouddhiques dépendent aussi, à un degré moindre, de la caste lettrée : par conséquent nous ne sommes pas sûrs de ne pas exagérer l'importance du brahmanisme dans l'Inde ancienne. — Une question fort importante est celle de l'histoire du sanscrit (langue des brahmanes) et des dialectes (langues du bouddhisme, du jaïnisme et des inscriptions jusqu'après notre ère), question trop complexe pour qu'on ne se borne pas à la signaler, voir E. SENART, *Les inscriptions de Piya-dasi*, vol. II (Leroux, 1881); R. O. FRANKE, *Pāli und Sanskrit* (Strasbourg, Trübner, 1905); BARTH, *J. des Savants*, juillet 1897.

s'était mêlé, parfois même la caste. D'où une religion à proprement parler, encadrant la vie; mais cette religion, brahmano-hindouisme bouddhisé, sera sujette aux transformations les plus inattendues. La légende et le culte ne garderont quelque pureté que dans les cloîtres.

On nous permettra, pour expliquer ce double aspect du bouddhisme dans l'Inde et hors de l'Inde, de le « transposer » en Occident. Supposez un ordre de mendiants, quelque peu hérétiques, négligeant du christianisme beaucoup de choses, trop épris de leur fondateur, mais croyant comme tout le monde en Dieu, au ciel, à l'enfer, — une armée du salut riche d'une latrie spéciale et d'une théologie mêlée : tels sont les moines bouddhiques de l'Inde. Supposez que ces mendiants essaient dans des contrées païennes et les civilisent, au moins à la surface, prêchant leur hagiographie, semant quelques-unes des notions religieuses et morales dont vivaient leurs ancêtres; que, par un contraire effet, ils subissent profondément l'influence païenne : telle fut, à peu près, pour la propagation des idées indiennes, l'œuvre des moines; le bouddhisme se fit scythe, tibétain, chinois, japonais, birman, mais il enseigna aux barbares la sagesse et l'idéalisme brahmaniques.

II. — Védisme et brahmanisme prébouddhique.

§ 1. Nous essaierons de définir sommairement la plus vieille religion indienne qui nous soit connue, le védisme, c'est-à-dire la forme que la tradition âryenne (ou indo-iranienne) prit dans le Penjab,

plaine supérieure de l'Indus, probablement au cours du second millénaire avant Jésus-Christ.

a. Le bonheur des défunts dépend des services que leur rendent leurs descendants dans la ligne mâle, nés d'un juste mariage, dûment initiés aux rites religieux. — D'où l'obligation du mariage, pour assurer le bonheur des ancêtres et le sien propre; l'obligation d'accomplir les cérémonies funéraires (incinération en règle générale et inhumation des ossements) et celles de commémoration (offrandes quotidiennes, banquets de famille); l'obligation non moins stricte d'être « qualifié » pour ces cérémonies par des rites d'un caractère sacramentel, encadrant toute la vie dès avant la naissance jusqu'à l'initiation, jusqu'au mariage, rites qui donnent et conservent la « seconde naissance », la naissance spirituelle, le droit au commerce des hommes et des dieux du clan ¹. — Les lois de caste (connubialité : endogamie, exogamie; commensalité; impuretés rituelles, etc.), ont peut-être leurs origines dans la période la plus ancienne de la race indo-européenne. « Usées » par la vie de cité en Grèce et en Italie, elles se sont au contraire progressivement développées dans l'Inde sous des influences particulières, et apparaissent comme une des notes du régime brahmanique. A dire vrai, nous ne connaissons ni les origines de la caste, ni l'histoire de son développement ².

1. L'initié s'appelle un « deux-fois né » *dvija*; son précepteur spirituel l'engendre par la Savitri, stance au Soleil-excitateur. Il prend la main droite du jeune homme avec la main droite et lui dit : « Agni (le feu) a pris ta main, Soma a pris ta main, Savitar a pris ta main, Varuna a pris ta main » etc. Voir les Grhyasûtras.

2. Voir SENART, *Les castes dans l'Inde*; KEITH, *Journal Royal Asiatic Soc.*, 1909, p. 474; HOPKINS, *Ancient and modern Hindu Guilds* (dans *India, Old and New*). — La loi d'exogamie est très nette dans les Grhya-

En ce qui regarde le sort des défunts, à côté et au-dessus d'idées sauvages ou grossières, — le mort réside dans la tombe ou dans quelque région mal connue, « en bas » ou au sud, — on constate la croyance à un séjour de lumière où s'éjouissent les morts, ceux du moins qui ont bien vécu, en compagnie du premier mortel, « Yama le roi ¹ ». — Les « Pères » (*pitaras*) sont des bienheureux, propices à leurs descendants pieux, échangeant avec eux des services; les « défunts » (*preta*), dont le Rigveda ne parle pas, sont des morts non encore promus au séjour béatifique, ou des revenants. — Le problème de la rétribution du péché dans une vie à venir n'a pas été examiné à fond.

b. Les dieux exigent des hommages perpétuels. On les prie avec confiance ², rarement (dans nos textes) pour le pardon des péchés, pour la rémission de la peine : maladie, notamment hydropisie; très généralement pour obtenir postérité mâle, longue vie, bétail, butin; on les charme avec des hymnes, littérairement composés pour la circonstance, dans la langue de tous les jours, mais sans négliger les formules et le cérémonial. — On leur offre des mets humains, et aussi, quand on veut faire bien les choses, la libation de *soma* (iranien *haoma*, jus d'une plante inconnue, breuvage enivrant sorti de l'usage commun). — Les dieux invoqués au sacrifice solennel sont dans l'ensemble des êtres très puis-

sûtras; le principe du mariage des filles non nubiles, une des plaies de l'Inde moderne, y apparaît déjà.

1. Le royaume de Yima, le premier roi, est devenu, en Iran, le pays fortuné des Hyperboréens. — Dans le Veda, les morts s'éjouissent en présence de Varuna le dieu et de Yama le roi.

2. Les fautes liturgiques ne sont pas graves : « Ce que j'ai fait en trop dans ce sacrifice, ou ce que j'ai fait en trop peu, qu'Agni (le feu), lui qui sait, le fasse bien sacrifié et bien offert... »

sants, voire tout-puissants, ordonnateurs du monde, bienveillants, sensibles à la prière et au sacrifice ; quelques-uns très moraux, soucieux de la moralité des hommes, et presque transcendants. La distinction des dieux terrestres, atmosphériques, ouraniens, qui doit être ancienne, contient peut-être beaucoup de théologie. — Varuṇa, le grand Ahura (= Seigneur ? iranien, *Ahura*), fait parfois figure de Jéhovah ; fondateur et gardien de l'ordre cosmique et moral, il aurait pu avoir le grand destin de son demi-frère Ahura mazda. Indra, dieu batailleur, grand buveur de *soma*, donneur de pluie, délivreur des rivières taries pendant la saison sèche, destructeur-né des démons atmosphériques (« tueur de Vritra »), est apparenté aux dieux de l'orage de l'Occident ; les Iraniens l'adoraient d'abord ; l'Avesta en fit un démon, mais garda dans son panthéon Verethraghna (= tueur de Vritra). Le feu (Agni), surtout « feu de la maison », mâle chez les Āryas, féminin chez les Italo-Grecs, dieu héréditaire et « le plus proche de tous », dieu et ami, « le meilleur cœur parmi les dieux », qui porte les offrandes aux dieux et transfigure les morts sans les consumer, est aussi un dieu universel. Le dieu Soleil, qui sera souvent une divinité « panthée », plutôt que la grosse boule rouge, est le dieu qui la traîne comme un char, ou mieux encore l'œil du dieu qui, la nuit, regarde par les étoiles ; on sait que l'invocation à Savitar, un des noms du soleil, sert encore de prière du matin à des millions d'Hindous, comme il y a quatre mille ans (?) : *tat savitur varenyam bhargo devasya dhīmahi dhiyo yo mah pracodayāt*¹. Mitra, souvent associé à Varuṇa,

1. J'hésite à choisir entre les versions des védissants : « Puissions-

paraît bien être solaire; comme aussi Vishnou, figure de troisième ordre appelée à si haute fortune, on ne sait ni pourquoi ni comment. Les Açvins, qu'on rapproche des Dioscures, sont d'habiles médecins. Le « Ciel Père » est confiné dans sa lointaine paternité, sans importance dans le culte ou la mythologie.

Il n'est pas douteux que le plus grand nombre des divinités n'entretiennent d'intimes relations avec les grands phénomènes de la nature; mais ceci ne nous renseigne pas, ou nous renseigne très peu, sur leur origine¹. En fait, l'anthropomorphisme est le plus souvent complet, et le mythe, secondaire; dans certain cas, la théologie est presque vierge d'anthropomorphisme.

Nous n'examinerons pas « si nous pouvons nous représenter les auteurs des hymnes comme placés dans une sorte d'île, à l'abri du flot des superstitions contemporaines », si « la religion védique a été bien

nous obtenir l'excellente splendeur du céleste (du dieu) Savitar, qui veuille exciter nos prières (nos pensées). »

1. Pour la « mythologie comparée » à laquelle il est de mode de ne plus croire, voir MAX MÜLLER, *Nouvelles études de mythologie* (trad. JOB), Alcan, 1898; l'article de V. HENRY, *J. des Savants*, 1899. On aime, ces temps-ci, à opposer aux dieux « naturalistes » (Indra, etc.), les dieux qui semblent personnifier des puissances morales et abstraites : dans le groupe des Asuras, Mitra, l'ami, Aryaman, le camarade, Varuna (d'obscur étymologie). — Un dieu moral et transcendant, semble-t-on dire, doit être une abstraction théologique, et par conséquent une création tardive. — Je ne défendrai pas les « titres » indo-européens de Dhâtar, « le Créateur »; mais que tout cela, en fait, est plus compliqué! Rappelons la célèbre « leçon de Jupiter » (MAX MÜLLER), Ζεὺς πατήρ = Dyâus pitâ, qui montre qu'on a pu rendre « théologique » un dieu « naturaliste ». Rudra, le dieu terrible, meurtrier du bétail et des hommes, est le même que Çiva, « le propice ». La déesse de la petite vérole sauve les enfants qu'elle ne tue pas; elle devient ou elle est une donneuse d'enfants; elle peut devenir une grande déesse mère et jouer un rôle cosmique et naturaliste. Tout se mêle, ou plutôt, tout est mêlé.

supérieure à ce qui l'entourait¹ » ; mais, dans tous les cas, les hautes idées d'ordre et de moralité de cette religion n'excluent pas les éléments inférieurs, animisme, magie vulgaire. Fort peu représentés dans le Rigveda, recueil des hymnes du rituel solennel, ces éléments dominent dans l'Atharvaveda, manuel de sorcellerie, tardivement rédigé, artificiellement promu à l'orthodoxie² ; ils ne sont pas absents des rituels domestiques, tardivement rédigés, eux aussi, et qui ont subi l'influence de la littérature du sacrifice solennel. Ces rituels³, dont la lecture est hautement instructive et agréable, donnent de l'ancienne vie védique une noble image, probablement très fidèle ; tout n'est pas illusion dans ce qu'on appelle ironiquement « l'idylle âryenne », et les premiers védisans, les Roth, les Max Müller, ont vu plus juste que tel ou tel savant contemporain.

c. Quelques-unes des remarques qui précèdent s'appliquent à un grand nombre de religions « primitives » ou barbares : régime patriarcal ; culte des morts, culte de vénération, de piété et de précaution⁴ ; sacrifice d'oblation ou de nourriture ; panthéon

1. A. BARTH, *J. des Savants*, août 1896. Je suis porté à croire que nos documents nous renseignent non seulement sur les prêtres, mais sur leur clientèle.

2. La démonologie de l'Atharva est, çà et là, non-sanscrite, c'est-à-dire non-âryenne. « Les créoles, demande V. HENRY, n'ont-elles jamais consulté l'obi nègre ? » (*Magie dans l'Inde antique*, Dujarric, 1904).

3. Les Grihyasûtras, dont M. OLDENBERG a donné une excellente traduction, *Rules of the vedic domestic ceremonies* (*Sacred books of the East*, t. XXIX et XXX).

4. « ... Un intime mélange de piété et de précaution... Mais ce qui, malgré tout, domine, c'est le sentiment de la piété et de la confiance. Il... n'y a pas, dans le rituel védique, ce sentiment de sauvage horreur qu'accuse dans les usages funèbres de tant de peuplades primitives » (BARTH, *J. des Savants*, août 1896). — Ne pas oublier les formes de l'attachement aux morts, le culte des reliques, etc., et dans

bienveillant, médiocrement moral dans l'ensemble, mais dominé par des figures très nobles; culte domestique non dépourvu d'élévation morale et de poésie, encombré, — cela va de soi, — d'innombrables recettes animistes; magie nettement distinguée, sinon toujours séparée, de la religion. — Ces données se rencontrent partout, et au même titre que la zoolatrie et les diverses formes de « sauvagisme », peuvent être définies « humain tout court ». Mais cette analyse sommaire ne satisfait pas l'historien : en fait, ces anciennes croyances diffèrent beaucoup les unes des autres par le substrat idéologique et rationnel, et, davantage, par les modes de représentation, très importants si on veut apprécier la « mentalité » particulière aux races et aux époques. Ici, par une fortune rare, nous pouvons définir des caractères propres, atteindre le concret qui seul compte, et cela pour la magie comme pour la religion. Bien plus, on aperçoit une évolution ou des révolutions; on se rend compte de l'histoire qu'il faudrait faire.

Les traits indo-européens ne sont pas méconnaissables dans la civilisation védique. Pour ne citer qu'un exemple, les « célestes », ou « ouraniens » (*deva*, *deus*; *dyáuṣ pitá*, le ciel-père) et les *baals* sont de texture très différente : les premiers, puissances lumineuses et universelles, les seconds, dieux locaux; les premiers, des amis qui acceptent la collaboration de l'homme, de grands frères; les seconds, des maîtres. Non plus importants, mais plus caractérisés et palpables, les « acquêts » (?)

un autre ordre d'idées, le cannibalisme, etc. Il y a vingt espèces de sauvagisme.

de la pensée indo-européenne au cours de la période indéterminée qui mêla ou rapprocha les branches aryennes de la famille indo-européenne, futurs Indiens et futurs Iraniens. De cette époque, pour le moins, date le type des *devas* et des anciens *daevas* (iraniens), en contraste marqué avec les dieux des Indo-Européens d'Occident : héros immortels aux chariots célestes, « étincelants et loyaux, presque exempts des tares de perfidie, de cruauté et de licence dont d'autres mythologies les entachent, mais étrangers à l'idéal de beauté qui relève le panthéon olympique » (Oldenberg), le plus souvent chastes, aussi loin que possible des couples sémitiques ou hindous. Les Aryas n'ont pour ainsi dire pas de déesses, s'ils ont des sorcières et des esprits femelles. — De même cette puissance morale et cosmique qu'on appelle l'Ordre (*rita*), les seigneurs souverains fondateurs et gardiens du *rita* (*Asura*, *Ahura*), le royaume d'outre-tombe de Yama, la jonchée d'herbes où les dieux viennent s'asseoir, le sacrifice de *soma* (si important dans l'histoire du védisme et de la théosophie brahmanique), le prêtre récitateur (*hotar*, *zaotar*), le manipulateur (*atharvan*, *áthravan*), le cordon de l'investiture religieuse, sont indo-iraniens.

§ 2. Nos documents védiques les plus anciens (hymnes du Rigveda), œuvres tardives si on considère l'origine ou la forme préindienne des concepts mythologiques et religieux qu'ils traduisent, sont déjà, à bien des égards, très indiens : mais, pour l'essentiel, pour la manière de vénérer le « divin », de comprendre la survie et le devoir familial, le védisme ou plus ancien brahmanisme est, à nos

yeux, une religion plus indo-iranienne qu'hindoue.

Nous disons « le védisme ou le plus ancien brahmanisme ». Le védisme en effet suppose les « brahmanes », ou du moins des prêtres ancêtres des brahmanes.

Le sacrifice proprement dit, — immolation d'une victime, allumage des trois feux, avec pressurage et libation du *soma*, — était indépendant des vieux rites de famille qui sont indo-européens (le feu domestique) et appartiennent d'origine au père de famille. Il devint extrêmement compliqué et exigea des professionnels : la comparaison de *hotar* et *zaotar*, etc., prouve peut-être que le sacerdoce du *soma* était constitué à l'époque indo-iranienne. Un certain nombre de familles, qu'on n'a pas manqué de comparer aux Eumolpides, distinguées par la netteté de leurs trouvailles et traditions liturgiques et poétiques, par leur situation sociale, seules à « sacrifier » et à partager le *soma* avec les dieux, étendirent leurs droits sur les autres provinces du sacré¹. Chantres et sacrificateurs, avec leurs *gentes*, prirent le nom de *brahmanes* du mot qui signifie formule, prière; une littérature sacrée se forma, pieusement conservée, qui devint archaïque, qu'on regarda comme révélée, et qui exigea un long

1. Jamais les brahmanes n'ont été tous prêtres, j'entends pour le compte d'autrui; la définition brahmanique du brahmane « sacrifier, étudier, enseigner, faire des dons, recevoir des dons » est pure théorie. — Noter que le védisme et le brahmanisme ne connaissent pas de culte public à proprement parler : l'offrande, le sacrifice, si compliqués qu'ils soient, n'intéressent que le « sacrifiant » et son épouse. — On explique *flamen* = *brahman* = le sorcier indo-européen; et encore *pontifex* = *pathikrit*, « faiseur de chemin », quand on ne préfère pas *ponti* = avestique *spenta*, « sacré ». — Ce qu'on sait de plus net sur le « sacerdoce » indo-européen a été dit par FUSTEL DE COULANGES.

apprentissage : d'où, pour les adeptes du sacrifice, une éducation littéraire et le prestige qui s'y attache. — Les neveux des anciens poètes, des « voyants », furent reconnus intermédiaires de naissance entre les dieux et les hommes : c'est à eux qu'il appartient non seulement de sacrifier pour le non-brahmane qui veut obtenir la faveur céleste et qu'on continue à appeler le « sacrifiant » en dépit de son rôle presque passif, mais encore de présider aux rites de la vie domestique, de recevoir le jeune homme dans la communauté religieuse, de l'instruire durant un noviciat inégalement prolongé suivant la caste, mais auquel tous sont astreints, et encore de décider en toutes choses ce qui est juste et utile.

Les brahmanes spéculèrent sur le sacrifice. — Dans les textes anciens, qui sont des éloges et des invocations, le sacrifice est surtout hommage, offrande, nourriture, ou contrat (*do ut des*) : « un acte par lequel nous abandonnons quelque chose aux dieux, gâteau, lait, animal, jus du *soma*; la plus petite offrande de beurre, de farine, ou de lait » (Barth). D'après l'opinion des savants, il comporta toujours, du moins pour le rit solennel, un élément mystique très visible dans le « galimatias » (Bergaigne) des hymnes (allumage du feu, dieu caché dans le bois; pressurage et libation; relations du feu avec l'éclair, du *soma* avec les eaux); et les commentaires liturgiques (les livres nommés *brāhmaṇas*, x^e siècle??) montrent que les prêtres, certaines écoles sacerdotales, avaient construit toute une métaphysique avec les intuitions mystiques ou magiques de la liturgie et de la mythologie; ils mirent aussi en théorèmes le pouvoir mystérieux que les Hindous,

comme beaucoup de sauvages, attribuaient à la pénitence, au *tapas* (littéralement : échauffement) ; et, en fonction de ces métaphysiques, ils expliqueront les dieux, le destin des morts, l'origine des choses. — Pour être moins précis, disons que les brahmanes, partant d'un rituel et d'une « théographie » qu'on peut considérer comme assez simples (indo-iranisme ; vieux védisme), se sont aperçus d'un grand nombre de vérités nouvelles, soit par un procès purement logique, soit sous l'influence du milieu hindou :

1. Ils virent que les dieux traditionnels n'étaient pas les êtres souverains et distincts les uns des autres qu'adoraient les ancêtres et les théologiens d'autrefois. Dès longtemps et tour à tour, chacun d'eux avait été revêtu par les « chantres » des attributs et des capacités professionnelles de ses confrères ; le concept de dieu s'était élargi et approfondi aux dépens des diverses personnalités divines. Une sorte de monothéisme peut se trouver au bout, comme à l'origine, de cet « hénothéisme » ; et en effet, les dieux suprêmes, mythiques ou philosophiques, ne manqueront pas. Mais la préférence paraît acquise à un syncrétisme de tendance panthéiste : les dieux tiennent leur divinité d'un être primordial qu'on appellera Hiranyagarbha, « germe d'or » éclos sur les eaux primitives, Prajāpati, « maître des générations », Purusha, « mâle qui n'a pas figure d'homme », Brahmā, Vishnou. Cet « être ancien », qui développa l'univers en sacrifiant ou en « peinant » (en s'échauffant), qui est le Sacrifice, l'Ascétisme, est encore la force qui fait vivre et résorbe l'univers. Le poète védique adorait Varuna « qui mit la vitesse dans le cheval, le lait dans la vache, l'intel-

ligence dans le cœur, le feu (céleste) dans l'eau (du nuage), le soleil dans le ciel, Soma sur la montagne » ; et le dieu omniprésent se confondra aisément avec la vie universelle ; mais si le monde est en lui, il n'est pas tout entier dans le monde : « Tous les êtres ensemble font un quart du Purusha (mâle, esprit primordial) ; l'immortel [neutre] au ciel est ses trois quarts ». — Le monde est-il sorti d'un principe ayant « nom et forme », de l'être, ou du « non-être », de la force liquide et sans différences ? Les dieux sont-ils antérieurs au monde, ou vinrent-ils après ? « Celui qui est en haut le sait ; et encore le sait-il ? »

Les brahmanes ont à leur manière, qui n'est pas celle des Éléates ou de Spinoza, creusé le problème ontologique. Des souvenirs mythiques, des spéculations de rituel mêlent ou brisent les fils de leur déduction. Cependant, peu à peu, dans certains cercles et à certains moments, les dieux disparaissent derrière l'image du vrai dieu, de « l'unique sans second » qu'on appelle de préférence *brahman*, donnant à l'Être le nom même de la formule sacrée, du recueil védique et du prêtre.

La psychologie rejoint la spéculation liturgique et théologique. — Il semble que les Indiens considéraient l'âme comme un double du corps, un organisme subtil mais matériel. Les brahmanes, à qui cette conception est familière, outre les termes signifiant « principe vital », « intellect », « souffle », ont employé pour désigner l'âme le mot *ātman* (étymologie probable : souffle) qui doit se traduire « soi » (*self*), à la fois pronom réfléchi et substantif. Le « soi » de l'homme est transcendant aux apparences corporelles, aux manifestations psychologiques ; substrat

de ce que le vulgaire appelle « moi » (corps et âme), il se révèle dans l'extase et le sommeil sans rêve; il est vie et intelligence, comme le « soi » du monde, c'est-à-dire *brahman*, « père des dieux, père de Prajāpati, étoile polaire immobile dans le mouvement universel ». Le principe de l'énergie rituelle, de l'activité cosmique et divine, est aussi le principe qui voit toute vision, sent toute sensation, exhale tout souffle.

2. Avant que certaines écoles sacerdotales fussent arrivées à ces conclusions, les brahmanes, dans leur ensemble, altéraient et compliquaient les dogmes indo-iraniens de la survie. — Les morts jouissent-ils, pour l'éternité, du séjour où les sacrifices, les œuvres pies et les banquets funèbres les ont élevés et les maintiennent? On l'avait cru; on ne s'était pas posé la question : mais voici qu'on croit qu'ils mourront à nouveau dans le monde où le feu du bûcher les rendait, jadis, immortels. Désormais, la grande affaire des Indiens brahmanisés sera d'éviter la « remort ».

L'idée que les morts remeurent pour naître ici-bas, sortit peut-être de spéculations purement védiques (A. M. Boyer, P. Oltramare); mais elle est trop voisine de la croyance sauvage aux réincarnations pour qu'on puisse s'en assurer. Quoi qu'il en soit, les Aryas de l'Inde, comme les Indo-Européens, pensaient que le père renaît dans son fils, et ils n'oublièrent jamais ce vieux dogme, fondement de leur civilisation, même lorsqu'ils eurent admis la remort et la renaissance. Les Indiens autochtones, suivant toute apparence, expliquaient la conception par la « descende » d'un être désincarné, ancien homme ou ancien animal, — de même les Aruntas et d'autres sauvages,

— hypothèse animiste où je chercherais volontiers l'origine de divers totémismes ¹. On peut croire que cette manière de voir ne resta pas sans influence sur les brahmanes; mais, si les brahmanes s'en inspirèrent, ce fut pour y superposer des vues rationnelles, un système cosmogonique et moral, le système du *samsāra* ou de la transmigration.

La *samsāra* brahmanique ² hérite des opinions anciennes sur le destin des morts (séjour des Pères chez Yama; paradis d'Indra). Des vieux mythes, il conserve l'idée de voyages vers le soleil et la lune, d'où les âmes redescendent en pluie, passent dans les plantes-aliments, dans la semence. Enfin, après avoir d'abord regardé la renaissance ici-bas comme un châtiment, et, plus longtemps encore, opposé aux hommes, nés pour la remort sauf déification ou sanctification liturgique, les dieux qui ne meurent pas (dieu = immortel, notion indo-européenne), les docteurs reconnaissent que la mort et la renaissance sont le destin normal des êtres qui méritent et déméritent, c'est-à-dire de tous les êtres individuels, dieux et démons compris. Depuis le commencement des temps, les âmes sont transportées, par l'efficacité invisible (*adrishta*) de leurs actes (*karman*), d'une destinée dans une autre : dieux, hommes, animaux ou damnés. Tel est le *samsāra*, douloureux en soi, car la somme de souffrance dans l'univers visible ou

1. Les conditions normales ne sont jamais regardées comme indispensables; le folk-lore est plein de naissances extraordinaires.— Nos sources sont, ici, surtout bouddhiques, voir WINDISCH, *Buddha's Geburt* (Académie de Saxe, 1908).

2. Le bouddhique diffère, plus animiste, plus dégagé du mythe; il n'admet pas les réincarnations dans les plantes ou dans les pierres (secte des Jāinas).

supposé (enfers) dépasse infiniment la somme de joie.

Ce pessimisme est issu, pour une part, de la méditation du bonheur absolu : on oppose à la douloureuse transmigration la sérénité immuable du *brahman*, « en dehors duquel il n'est que souffrance », — formule que des textes plus anciens employaient pour définir le paradis. Le *brahman* seul est immortel ; ou, plus simplement, les morts qui passent au-dessus du soleil échappent à la remort en entrant dans le ciel supérieur où réside et que remplit *Brahmā*, le seul grand dieu, « en qui tout s'apaise » (comme il était dit de Prajāpati), et, en réalité, la substance universelle : rentrer dans l'être infini, c'est parvenir au bonheur absolu ; c'est se dépouiller du « moi » apparent et contingent, et prendre possession du vrai moi, de l'*ātman*. — Les brahmanes, dans leur eschatologie, sont « portés à sacrifier la personnalité qui, pour nous autres, est tout dans la survivance » (A. Barth) ; cette tendance, qui sera très forte et vraiment dominante chez les bouddhistes, n'a jamais été plus consciente que dans certain vieux traité brahmanique : « Celui par qui on connaît (c'est-à-dire l'*ātman*, l'intelligence, qui est l'éternel *brahman*) comment se connaîtrait-il lui-même ? Là où il y a dualité, là seulement il y a connaissance..... Après la mort, il n'y a plus de conscience. » — Ainsi parle Yājñavalkya. Cependant, les brahmanes ne sacrifieront jamais complètement *Brahmā* (masculin), le dieu suprême « qualifié », le « Seigneur », *īṣvara*, au *brahman* (neutre)¹, substance unique, absolu

1. Ne pas attacher à cette opposition grammaticale trop d'importance.

impersonnel, connaissance sans sujet et sans objet. Et quand le « Seigneur » s'appelle Krishna ou Çiva, très grands dieux, on ne peut mieux définir la religion et la philosophie que ne l'a fait M. Hopkins, *personal pantheism*.

3. Une pensée aussi nettement orientée vers l'invisible, dédaigneuse « des noms et des formes » et comme grisée de métaphysique, devait provoquer dans l'ancienne règle de vie une manière de révolution, — révolution qui fut, à vrai dire, plus circonscrite et moins radicale qu'on ne l'admet souvent.

A poser les termes extrêmes, il devait, tôt ou tard, paraître évident que le mariage et les services funèbres sont inutiles, puisque aucun rapport essentiel n'existe entre le père et le fils : « Qui a un père ? qui a une mère ? Chacun naît de ses actes » (*Vishṇupurāṇa*, vi, i) ; que les sacrifices sont peu de chose, puisqu'ils ne produisent que des félicités passagères ; que les vertus d'ordre moral et la pénitence sont supérieures à l'œuvre rituelle ; que la connaissance de la réalité dernière est indispensable ; en un mot, que la vie domestique, avec ses sacrements, ses rites et ses devoirs, si elle n'est pas mauvaise en soi, est insuffisante pour la conquête de Brahmā, seul dieu suprême : un idéal nouveau du vrai « brahmane » s'est formé, dont les bouddhistes hériteront en continuant à l'appeler de son nom¹.

Il n'est pas interdit au maître de maison qui a rempli les obligations de « son devoir propre »², — « lorsque ses cheveux blanchissent, quand il a vu le

1. Voir *Dhammapada*, trad. par FERNAND HU, Leroux, 1878.

2. « Le devoir propre, mal fait, vaut mieux que le non-devoir propre, bien fait » : c'est la moitié du brahmanisme, et la plus sage.

« fils de son fils », — de quitter la maison pour vivre en anachorète, sacrifiant en soi-même, voyant le *brahman* dans tous les êtres et tous les êtres dans le *brahman*, dépouillant l'ignorance qui dérobe au vulgaire l'unique et omniprésente réalité. Quelques-uns méditent le *brahman* « qualifié », cause intelligente et vie universelle, transcendant toutefois ; quelques-uns adorent ses hypostases les plus sublimes, le Soleil, Vishnou, Nārāyaṇa, ou sa manifestation humaine, Krishṇa ; d'autres se perdent dans l'Être pur, et tiennent l'univers, « le torrent des mobiles chimères », pour illusion (*māyā*). Tous sont persuadés que le monde n'est qu'une forme, en soi douloureuse, de la lumière incréée ; que le souffle qui nous anime est un effluve, un fragment, un déguisement de Brahmā-brahman.

Mais ce ne sont pas les seuls brahmanes qui choisissent les âpres voies du salut, continence, austérités, « vie de forestier » : beaucoup de membres de la noblesse féodale (*kshatriya*), d'où surgiront des chefs d'ordre comme le Jina, fondateur des *jāinas*, et le Bouddha, fondateur des *bauddhas*, n'étaient pas moins enthousiastes.

Observation que nous croyons importante : dans le goût pour toutes les formes d'ascétisme qui soutient ces spéculations et ces pratiques, la ligne est difficile à tracer entre les diverses influences, les brahmaniques, disons avec moins de précision les spéculatives¹, et les hindoues, les « sauvages ». « Déjà les

1. Les « rois » ou « guerriers » eurent quelque part dans la spéculation brahmanique ; mais R. VON GARBE, dans son excellent petit ouvrage : *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte* (Berlin, Paetel, 1903), me paraît aller trop loin.

hymnes du Rigveda [très antérieurs à la métaphysique brahmanique] connaissent le *muni* aux longs cheveux, le silencieux extatique et aux trois quarts fou de la littérature postérieure; et, sans aucun doute, il était dès lors aussi respecté et aussi craint qu'il le sera plus tard » (Barth). — On a observé que les extases au cours desquelles les doctes, brahmanes ou bouddhistes, prennent contact avec l'Absolu, présentent une fâcheuse parenté avec les hypnoses des sorciers (Oldenberg). Le philosophe qui pose l'équivalence : souffle = âme = Dieu, glisse souvent sur les pentes rapides de la théosophie et de la théurgie, car il cherche à « réaliser », au sens anglais et français du mot, l'identité qu'il affirme. Et les idéologues hindous sont moins bien équipés que les autres mystiques, soufistes ou néoplatoniciens (A. Barth); leurs recettes, abstinences, pénitences, réglementation ou suspension du souffle, fixité du regard etc., ont sans doute pour effet de faire rentrer l'âme en son principe transcendant : mais elles n'ont pas été toutes inventées dans ce but; — de même, pour le dire en passant, la « consécration de sacrifiant » (*dikshā*), pièce essentielle du brahmanisme liturgique, met en œuvre une discipline de « self-torture » et d'« émaciation » dont les rapports sont bien douteux avec l'offrande aux dieux aimables et aimés du Rigveda. — On doit même se demander si le « yogisme » vulgaire (traduisons à la moderne, faki-risme) n'est pas pour quelque chose dans le développement du mysticisme savant et moral, du *yoga* (discipline, « self-restraint », extase, union).

Quoi qu'il en soit, parmi les pénitents solitaires et les mendiants (ceux-ci d'abord médiocrement es-

timés des brahmanes), beaucoup furent moins préoccupés de l'immortalité en Brahman-Brahmâ que des pouvoirs surnaturels : l'ascétisme brahmanique se développe dans un milieu païen ; et cette remarque vaut pour le bouddhisme.

III. — Bouddhisme.

A une époque mal déterminée, de l'avis presque général vers le milieu du vi^e siècle avant notre ère, un « fils de famille », nommé Gautama et appartenant au clan sub-himâlayen des Çākyas, « partit », abandonna la vie laïque, à la recherche de l'immortalité. Après avoir étudié auprès des docteurs en renom diverses méthodes de salut, diverses théories sur le moi et sur l'extase, il passa de la théorie à la pratique et se livra, pendant plusieurs années, à des austérités effrayantes, vivant dans la solitude à la manière des saints brahmaniques ; d'où le nom de *Muni*. Le législateur qui devait condamner l'ascétisme outré et recommander la vie de moine mendiant, tantôt conventuel (saison des pluies), tantôt itinérant, s'appelle « le solitaire » ou « l'ascète » de la race des Çākyas (*Çākyamuni*).

Un jour, il crut avoir trouvé le joint du problème ; il se déclara *buddha*, c'est-à-dire « éveillé », « illuminé », et, comme beaucoup d'autres, il chercha et rencontra des disciples. « Fondateur d'ordre, il fut aussi un entraîneur de foules » (E. Senart) : à côté des religieux ou mendiants (*çramaṇa*, *bhikṣu*), disciples à proprement parler, « pratiquant la chasteté sous sa règle », il eut de nombreux admirateurs, dévots (*upāsaka*) ou adhérents laïcs. Les

rois, les républiques aristocratiques, les riches marchands et les brahmanes, propriétaires fonciers, eurent pour le jeune ascète autant de considération que les courtisanes, nommées en effet parmi les premières donatrices de l'Ordre. Bien qu'il ait fait accueil à des gens de caste douteuse, ses disciples se recrutèrent plutôt parmi la jeunesse dorée, qu'il conviait à « se chercher soi-même », et surtout parmi les religieux, isolés ou groupés, auxquels il démontrait sa supériorité thaumaturgique, sa sainteté, l'efficacité d'une doctrine faite de tout ce qui était commun à toutes les doctrines du salut. Les chefs de secte renoncent à l'autorité qu'ils exercent sur leurs disciples; les ascètes adorateurs du feu jettent dans la rivière les ustensiles du sacrifice et leurs nattes de cheveux; les pénitents nus revêtent la robe que recommande le nouveau *buddha*; on voit des brahmanes maigrir quand l'ordination bouddhique ne leur est pas d'abord accordée, des pères de famille pleurer de voir leur maison désertée et les rites de famille interrompus, des épouses et des mères entrer dans la congrégation des nonnes, imitant ou devançant leurs maris. Personne n'avait encore aussi éloquemment démontré que « le monde est en flammes », qu'il faut quitter la maison et renoncer à toute postérité, si on veut éviter la remort, obtenir l'immortalité, être heureux ici-bas. Il y eut, dans ce milieu facile aux enthousiasmes religieux, comme une fièvre de se faire « religieux fils de Cākya ».

Cette fièvre, quand la communauté s'enrichit, devint et resta chronique.

A la distance où nous sommes placés, nous de-

vons, pour expliquer le succès de Çākyaṃuni, évoquer les mystérieuses raisons qui font le prestige des grands hommes : par le lointain retentissement de sa parole, il est vraiment un *mahāpuruṣa*, un « sur-homme » (voir p. 286). — En bonne critique, nous sommes réduits à des conjectures plus ou moins plausibles sur sa personnalité et sur son enseignement même; mais, ce qui est une compensation, nous pouvons définir avec une certaine rigueur quelques-uns des traits notables du bouddhisme ancien.

I. — Les bouddhistes croient à l'éternelle transmigration des âmes, à la rétribution des actes dans une existence à venir, céleste, humaine, infernale. Suivant toute vraisemblance, Çākyaṃuni n'a pas inventé ce dogme, mais on peut croire qu'il l'a, à divers points de vue, précisé et perfectionné : 1° l'acte (*karman*), pour le Bouddha, est essentiellement l'acte de pensée; — tandis que, d'après les Jāṇas, rivaux des bouddhistes, l'acte, abstraction faite de l'intention, constitue une sorte de matière subtile dont est constitué le corps invisible qui transmigre. Et ceci établit entre les bouddhistes et une des congrégations les plus puissantes de l'époque une différence de niveau très sensible; 2° la doctrine de l'acte, régulateur souverain des vies à venir, est plutôt mentionnée qu'enseignée dans les vieux écrits brahmaniques; elle y est considérée comme un secret. Yājñavalkya déclare, sans autre explication, qu'il n'y a plus de conscience après la mort. D'autre part, l'estime particulière que le Bouddha professe pour les Jatilas, « les religieux aux cheveux tressés » et pour les Agnikas, « adorateurs du feu »

(sorte d'ὀλοβίοι brahmanisants), « parce qu'ils croient à l'acte », confirme l'impression que cette doctrine était moins répandue qu'elle ne fut depuis; 3° l'acte, qu'envisage le Bouddha est par excellence l'acte moral; il adopte, — on aurait grand tort de l'oublier, — une formule des Jatilas qui flétrit les hérétiques qui nient les résultats du sacrifice; mais trop d'indices établissent qu'à son gré l'acte rituel est très inférieur, en tout cas inopérant en vue du salut. Les brahmanes, au contraire, dans les excès mêmes de leur théosophie gnostique, continueront à tenir pour indispensable le sacrifice, soit aux dieux, soit aux « pères »; ils n'oublieront jamais le *svadharma*, « le devoir propre » défini par la caste; leur morale, formée autour du foyer, est à la fois plus minutieuse et plus humaine que celle des bouddhistes : mais on ne peut contester à ceux-ci le mérite (?) d'avoir conçu la morale à un point de vue strictement (?) rationaliste, et d'avoir, en la dégageant des idées religieuses et superstitieuses, en la rattachant au dogme rigoureux de la rétribution dans une vie à venir, donné une force singulière à quelques-uns de ses préceptes (pentalogie à l'usage des laïcs : non-meurtre, non-vol, non-adultère, non-mensonge, non-alcoolisme); 4° les dieux, pour les brahmanes de certaine époque et de certain milieu, ont acquis leur puissance divine par des sacrifices, des pénitences, des actes pies : ils ne sont pas éternels; ils mourront quand leur réserve de divinité sera épuisée par la jouissance. Les ascètes et les sacrificateurs disposent de pouvoirs magiques, et peuvent, comme les démons qui sont d'habitude de bons magiciens, balancer le pouvoir des dieux. Non seulement tout

retourne dans le vieux chaos, ou en Brahmâ, à la fin de la période cosmique, mais encore on peut passer dieu au cours même du siècle. Toutefois, cette théogonie en fonction du mérite, de la pénitence et du rite, demeure dans le brahmanisme une vue théorique, plus ou moins conciliable avec la mythologie traditionnelle et avec le culte du dieu suprême, Brahmâ, lequel est probablement étranger à la transmigration; et la supériorité du « solitaire » sur les dieux apparaît surtout comme un motif littéraire. — Dans le bouddhisme, les divinités inférieures sont très nettement subordonnées, non seulement à un Bouddha, mais encore à un bouddhiste vraiment vertueux et sage. Quant au demiurge des brahmanes, « le souverain qui s'occupe de tout », qui règle les transmigrations individuelles et les créations successives de l'univers en tenant compte des actes et de leur somme, — ce Brahmâ vers la possession duquel est tourné l'effort des brahmanes lorsqu'ils ne se contentent pas du séjour dans le soleil ou dans la lune (sources bouddhiques), et dont les philosophes les plus nettement monistes (Çamkara, viii^e siècle) ne veulent ni ne peuvent se passer, — les bouddhistes (de même que les Sâmkhyas, brahmanes rationalistes) le nient catégoriquement : ils connaissent un Brahmâ, un grand dieu qui vit très longtemps, mais ils n'admettent d'autre moteur cosmique que l'ensemble des actes des créatures, d'autre régulateur des destinées individuelles que l'acte personnel; 5° ni les brahmanes, ni les bouddhistes même ne sont conséquents dans la dogmatique de l'acte; mais leurs inconséquences ne se superposent pas.

Disons seulement qu'une place est souvent réservée au destin, à la contagion du péché, à la grâce d'un dieu ou d'un Bouddha, à la réparation. « Faut-il faire pénitence? — les uns disent « non », parce que les fruits de l'acte mûrissent toujours; les autres disent « oui », parce que la pénitence efface même le meurtre d'un brahmane : cette opinion est la bonne. » (Source brahmanique.) — Le dogme de l'acte (*karman*) entraîne des absurdités manifestes : les actes de la vie présente doivent être déterminés, comme sont les jouissances, par les actes des vies antérieures; donc la liberté n'est qu'un mot. Les brahmanes (Çamkara) ne reculent pas devant cette conséquence désastreuse; les bouddhistes, quelques hérétiques exceptés, la condamnent. Ils distinguent ingénieusement les fruits-jouissances, qui seront, bon gré mal gré, mangés par l'agent, et les fruits-dispositions morales, que l'acte crée dans l'agent, qui ne contraignent pas.

II. — Les brahmanes autorisaient, et considéraient même comme à peu près nécessaire en vue de l'immortalité (en *Brahmā* ou dans le *brahman*), la vie de religieux anachorète, plus ou moins dispensé des rites du sacrifice; mais ils n'ouvraient cette voie du salut qu'aux membres des castes supérieures, et à la condition qu'ils eussent payé les dettes que tout homme contracte en naissant à l'égard du Veda, des dieux, des « pères » et des hommes. (On paie ces dettes par l'étude du Veda, le sacrifice, le mariage, l'hospitalité.)

Ce double principe souffrait des exceptions : tout religieux, en devenant l'homme de l'au-delà,

sort de la caste, et un saint est toujours respectable, quelle que soit son origine; d'autre part, il n'est pas défendu au brahmane de prolonger ses études (ou noviciat) dans la maison de son maître, observant un strict célibat. — Le bouddhisme apporte, ou nous croyons qu'il apporte, un esprit plus large dans la question caste; et, ce qui est plus important, il condamne théoriquement le mariage : tout ce que peuvent faire les laïcs, c'est d'accumuler, par le « non-péché » et l'aumône aux moines, des mérites qui « mûrissent » en bonnes renaissances, en chances de se faire moine dans une existence à venir; (la vie laïque est impossible à certain degré de connaissance spirituelle). La Bhagavadgitâ est plus sage : elle veut qu'on remplisse, avec un détachement absolu, tous les devoirs de famille et de caste. — L'hérésie du bouddhiste, au point de vue des brahmanes, n'est pas de préférer, pour son propre compte, la vie de religieux à la vie de « maître de maison », mais de ne pas reconnaître le caractère anormal et surérogatoire de la vie de religieux, et de nier la nécessité du sacrifice.

III. — Avant le Bouddha, de nombreux « faiseurs de gués » avaient organisé la vie religieuse d'après le patron brahmanique, à l'imitation des règles de vie de l'étudiant en Veda, et en y mêlant beaucoup de pratiques hindoues. (Les brahmanes proprement dits préféreraient, semble-t-il, le régime des anachorètes (ὀλόβιοι) à celui des mendiants itinérants et groupés en sectes.) La plupart des confréries accordaient une place prépondérante à la pénitence et à l'extase. — Le Bouddha (et ceci est bien dans l'esprit des traités brahmaniques nommés Upanishads) préfère la domination de l'esprit et des sens à la mortification, la

réflexion aux acrobaties ascétiques : dans nos textes, il se vante d'avoir inventé une « voie moyenne » entre la sensualité de la vie mondaine et l'ascétisme outré des pénitents nus, des jeûneurs, etc. ; la tradition veut même que ce soit là son invention capitale. — Je crois que les choses sont un peu plus compliquées. En fait, dès les origines à nous connues, le bouddhisme comprend deux sortes de religieux : les sédentaires ou conventuels, qui ne prennent rien de trop, mais ne se laissent manquer de rien ; les « forestiers », qui sont de stricts pénitents, sans gîte et sans feu, avec des haillons pour vêtement, l'urine décomposée pour médicament, etc. Les premiers ont, de très loin, la plus grande importance ; et on ne peut qu'admirer les dispositions, — non toutes originales, — prises par les organisateurs de la confrérie bouddhique pour assurer aux frères mendiants une moralité et une « spiritualité » solides : noviciat, stage en qualité de disciple auprès d'un moine âgé et savant, « paroisses », réunions de quinzaine pour la lecture du livre de discipline et la « confession » ; préceptes relatifs à l'admission, à l'admonition, à l'expulsion, à la manière de mendier, aux repas, au séjour dans les couvents pendant la saison des pluies, aux voyages pendant la belle saison, etc. D'ailleurs, on n'oubliera pas que les « forestiers » doivent éviter les exagérations les plus malades de l'ascétisme hindou : la mort par inanition, les macérations, la nudité même (opposer les Jâïnas et autres Acelakas) leur sont interdites, comme il leur est aussi interdit de faire « vœu de silence » et, à plus forte raison, de « faire le chien ou la vache ». La thaumaturgie, la divination, les arts « spirituels » sont au moins très mal vus :

si tout saint possède des pouvoirs magiques, tout magicien n'est pas un saint, tant s'en faut.

En ce qui concerne l'extase, il est difficile de savoir ce que le Bouddha pensait de son efficacité. Peut-être a-t-il distingué de la concentration de l'âme en soi et des phénomènes hypnotiques, c'est-à-dire de l'extase, les efforts intellectuels qui réellement favorisent le perfectionnement moral et le détachement, la méditation du caractère douloureux, impur, transitoire, irréel des choses, etc. Cependant l'extase proprement dite fleurit dans la dogmatique bouddhique, et on chercha vainement à « l'intellectualiser », car elle est, par définition, l'interruption de la vie consciente.

La vie de religieux, excepté pendant la période du noviciat, ne comporte pas la loi d'obéissance, — si ce n'est obéissance à la règle (chasteté, concorde, vie frugale : pour le dire en passant, la nourriture carnée n'est pas interdite); ni la loi de travail : le travail est formellement interdit; ni, à prendre les choses strictement, la loi de pauvreté : l'Ordre, de bonne heure, est riche. — La vie matérielle du moine est assurée par les aumônes qu'il mendie de porte en porte, par les repas en ville, par les offrandes et réserves du couvent. Sa vie intellectuelle comporte un effort réglé et soutenu pour la conquête de « l'équanimité », et aussi beaucoup de « méditations », exercices d'extase qui sont un bien commun de toutes les sectes et dont quelques-uns sont préhistoriques. — Bien que le moine prenne les vœux « pour toute la vie », il peut rentrer dans la vie laïque s'il ne se sent pas à la hauteur.

IV. — Quel est le but de la vie religieuse? C'est, en

un mot, pour les bouddhistes ou les non-bouddhistes, l'immortalité.

Les bonnes gens qui observent le « pentalogue » (ci-dessus, p. 261) et qui nourrissent les moines, posséderont de précieux avantages : ne pas expier leurs péchés en enfer, mais dans des lieux ou états moins pénibles; renaître dans de bonnes destinées, voire comme dieux. Mais ils ne peuvent, par les seules moralité et charité vulgaires, sortir du cercle des trans migrations. N'entrent dans la voie de l'immortalité que ceux qui apprennent du Bouddha la méthode du salut, et pratiquent, sous ses ordres, le *brahmacarya*, c'est-à-dire « continence », « vie de religieux avec ses exercices et ses réflexions méditatives », plus anciennement « pratique, études et conduite, de l'étudiant brahmanique ».

Notons que les brahmanes des écoles théosophiques (Upanishads) pensaient tout juste de même du fruit, évidemment périssable, des actes pies et du sacrifice : d'après eux, seuls les adorateurs du *brahman* parviendront à l'éternel *nirvāṇa*. — Mais, comme beaucoup d'autres docteurs de ce temps, les bouddhistes ne se tiennent pas pour satisfaits de la métaphysique et de l'eschatologie de Brahman-Brahmā, dieu panthéc, ou dieu-tout, ou dieu suprême.

Nous n'essaierons pas de ramener leurs opinions à une doctrine cohérente : ce serait perdre notre temps; mais nous sommes fixés, ou à peu près, sur « leurs principales pensées habituelles et par conséquent dirigeantes ».

Les bouddhistes tiennent moins encore que les brahmanes à la personnalité. Leur « immortalité »,

ou « délivrance de la transmigration », ou « rafraîchissement » (*nirvāṇa*), n'est pas le néant, mais ce n'est aucune forme connue ou imaginable d'existence. — Quoi que nous puissions penser de cette eschatologie, il faut accepter la donnée telle qu'elle se présente : le *nirvāṇa* n'est pas le néant, il est encore moins une existence béatifique.

Dans les systèmes brahmaniques, panthéisme impersonnel ou personnel, nous entendons à peu près comment le retour à l'être suprême, en l'être suprême, constitue le bonheur absolu, la personnalité y disparût-elle comme une goutte d'eau se perd dans l'océan; il nous arrive, en lisant certains textes, de penser à la prière de Bossuet : « Je m'abandonne à vous, ô mon Dieu, à votre unité pour être fait un avec vous; à votre infinité et à votre immensité incompréhensible, pour m'y perdre et m'y oublier moi-même... » — Mais les bouddhistes ignorent tout être suprême; leur *nirvāṇa* n'est ni un lieu, ni un état; ils accumulent les plus décisives raisons d'affirmer que le *nirvāṇa* est vide pur, désagrégation d'une individualité apparente, fin du processus des phénomènes mentaux. Du point de vue de notre logique, et à raisonner sur les principes mêmes dont les bouddhistes se font gloire, le *nirvāṇa* est néant sans plus. Cependant, l'entendre ainsi, c'est, de l'avis d'indianistes compétents, commettre un contre-sens qui vicie toute l'interprétation du bouddhisme.

Reconnaissons modestement que l'esprit hindou possède une catégorie qui manque au nôtre.

Quoi qu'il en soit, le *nirvāṇa*, « immortalité », « rive d'au-delà », « séjour inébranlable », « île »,

« délivrance de la douleur », est la raison d'être de la vie bouddhique : on se fait moine parce qu'on veut y arriver au plus tôt¹.

V. — Quelle est la voie, quel est le « véhicule » qui conduit au *nirvāṇa* ? La réponse est très nette : « l'absence de désir ». — Ceci est pur brahmanisme.

D'après le Bouddha, tout ce qui nous arrive est le résultat d'actes anciens : « Nous sommes ce que nous avons pensé » ; et les actes de la présente vie « mûrissent » dans une existence à venir. Quelle que puisse être cette existence, divine même, il faut l'éviter, car les dieux prévoient leur future dégradation et sont malheureux. Or, pour éviter la renaissance, infailiblement suivie de « remort », il faut ne pas agir, plus exactement ne pas accomplir d'acte qui, procédant du désir et engendrant le désir, revête l'âme de potentialités appelées à s'actualiser dans une vie ultérieure. (La méthode de suicide des Jâïnas, se laisser mourir de faim, est absurde : elle suppose le désir d'être délivré des misères de l'existence, et conduira le suicidé dans quelque ciel ou dans quelque enfer.) — Du principe fondamental de la rétribution des actes découlent logiquement, pour ceux qui veulent échapper à la survie, à la rétribution, 1° la loi du non-agir ou du non-désirer ; 2° une règle qui facilite ou provoque l'extinction du désir. Le Bouddha a donc établi les préceptes qui enferment la vie du moine dans un réseau serré de mortifications aisées, de lectures ou méditations assoupissantes, éminemment favorables au renoncement.

VI. — Cependant les bouddhistes ne se contentent

1. Sur une autre manière d'entendre le *nirvāṇa*, voir ci-dessous, p. 272.

pas de dire que la vie ne vaut pas d'être vécue; que les choses sont comme si elles n'étaient pas; que notre « moi », voué à la passion et à la souffrance, est haïssable, — en un mot, que tout est vanité et qu'il faut se renoncer soi-même; — ils transportent ces négations du domaine moral, où peut-être elles sont nées (E. Senart), dans le domaine métaphysique et psychologique.

Sur le « moi », les brahmanes ne furent jamais d'accord. Les uns (Sâmkhyas, comparer les Jaïnas) admettaient l'existence de monades, unies à un « corps subtil » (intellect, etc.) et possédant par cette union l'intelligence, transmigrant jusqu'au jour où, par la connaissance de leur véritable nature, elles obtiennent la définitive solitude, désormais privées de conscience et à l'abri de la douleur. Les autres, qui donnent le ton à l'orthodoxie, croyaient que le « moi » participe à la nature de l'être suprême (*brahman*): s'il souffre les douleurs de la transmigration, c'est en vertu d'une intime et illusoire union avec les actes et les contingences créées par les actes. Pour les uns comme pour les autres, on le voit, la substance vraie du moi est transcendante au corps, à la sensation, à la pensée; le complexe psychologique, avec l'organisme matériel qu'il se renouvelle de renaissance en renaissance, enveloppe une substance particulière ou la substance suprême sans l'altérer : mais au moins y trouve-t-il un support, une « lumière », un « témoin ».

Les bouddhistes, ou du moins le plus grand nombre des bouddhistes, disent, au contraire, que les sensations, les pensées, les actes, existent en soi, sans qu'il y ait en dessous un être qui sente, pense, agisse ou croie sentir, penser, agir. Ils n'arrêtent pas de dé-

noncer la folie de ceux qui, croyant à un « moi », espèrent parvenir à la délivrance : « Il est encore plus sot de considérer la pensée comme étant le « moi », que d'appeler le corps un « moi ». Car enfin le corps peut vivre jusqu'à la centième année, tandis que la pensée périt d'instant en instant. » — « Quand on croit au moi, on aime le moi, on aime les amis du moi, on hait les ennemis du moi, on pense au passé et à l'avenir du moi. » Évidemment, celui-là ne déracinera pas le désir, qui croit à l'existence substantielle et à la permanence du moi ; et rien n'est, en effet, plus déraisonnable que d'y croire : il faut reconnaître et méditer la non-substantialité et l'impermanence de toutes choses, et tout d'abord, de ce complexe mouvant qui dit de soi : « moi ».

Cependant les bouddhistes affirment énergiquement la survivance et la responsabilité ; ils notent d'hérésie les « partisans de l'anéantissement à la mort », car, disent-ils avec beaucoup de bon sens, qui nie la survie, ou bien tombe dans le désespoir, ou bien s'abandonne au plaisir : de toute façon, il hait ou il désire, il tourne le dos à la délivrance.

VII. — A cette contradiction sur le moi, transmissant quoique impermanent, responsable quoique multiple, s'en ajoute une autre, plus inquiétante encore : car il va être question, non pas seulement d'une thèse sur la chose en soi, — comme est la thèse de « l'insubstantialité » du moi, — mais de la manière dont il faut entendre le but même de la vie religieuse.

Le *nirvāṇa* des bouddhistes, avons-nous dit, est un indéfinissable au-delà, une arrivée en Brahmā sans Brahmā ($0 = \infty$) ; à cela près, identique à

« l'immortalité » des brahmanes, et décrit, à l'occasion, dans les termes mêmes qui sont familiers aux brahmanes pour dénommer la fin dernière et exempte de souffrance. — Cependant, un grand nombre de textes nous invitent à reconnaître le *nirvāṇa* dans le calme recueillement du moine, exempt de désir et qui attend paisiblement sa fin prochaine. De la sérénité de l'*arhat*, c'est-à-dire du sage parvenu à ce haut degré d'ataraxie et de quiétisme, on peut dire qu'elle est le « *nirvāṇa*-sur-terre », car elle est l'avant-goût et le gage certain du vrai *nirvāṇa*, de l'immortalité ou de la non-remort, — l'*arhat* meurt pour la dernière fois, car il ne renaîtra plus ; il possède la « connaissance de la destruction » des naissances ; — et encore cette sérénité est le « *nirvāṇa* (ou rafraîchissement) du feu de la passion », par opposition au *nirvāṇa* d'après la mort, « rafraîchissement du feu de l'existence ». Mais, et le lecteur de MM. Rhys Davids et Oldenberg n'en doutera pas, il y a ici autre chose qu'une métaphore : le complet détachement des choses d'ici-bas, entouré d'ailleurs des délicates jouissances de la vie monastique et « parfumé » par les extases, apparaît vraiment aux bouddhistes comme le bien en soi : « tout est en feu », hormis le cloître. Et il est difficile, — si désireux qu'on soit de repousser cette conclusion, et si pressants que soient les arguments en sens contraire, — de ne pas distinguer dans le bouddhisme une école dédaigneuse de métaphysique, presque sceptique sur la vie à venir, sur l'acte, la transmigration et la fin dernière. — Je fais plus que douter qu'il soit loyal d'élever ces tendances à la dignité de doctrine : mais elles sont attestées par de nombreux

témoignages, et elles sont très dignes d'être notées.

VIII. — Il y a des contradictions ou des lacunes dans tous les systèmes métaphysiques ou à peu près; la philosophie brahmanique ne réussit qu'imparfaitement à concilier ses doctrines sur l'être universel, immuable et heureux, qui se déguise en être individuel, méchant et malheureux; les déistes se heurtent au problème de la souffrance, et quelques déistes indiens (*aicṣvarikas*) sont particulièrement malhabiles : ils posent un dieu souverain et pitoyable, mais, manquant à poser la notion de créature libre, ils admettent la « prémotion » et sont fort empêchés de justifier l'enfer.

Mais les contradictions du bouddhisme, tant au point de vue strictement dogmatique qu'au point de vue du sentiment religieux, sont inutilement paradoxales et provocantes (observation de M. A. Barth). — La voie de renoncement et de *nirvāṇa* qui est l'essentiel du bouddhisme est, en fait, presque identique à celle que préconisent les docteurs brahmaniques, et elle est parfaitement conciliable avec leurs principes. On ne voit vraiment pas quel avantage trouvèrent les bouddhistes à remplacer *Brahmā-brahman*, l'infini, réalité et fin dernières (Vedānta), par un *nirvāṇa* qui n'a même pas l'avantage d'être le néant; ou à supprimer la monade transcendante et une dont s'accommodent ces excellents athées et ces rigoureux contempteurs de l'impermanent que sont les Sāmkhyas ¹.

1. A vrai dire, il n'est pas évident, à mon avis, que le Sāmkhya et le Vedānta, tels quels, aient précédé le bouddhisme. Presque tout le monde l'admet cependant.

Il y a ici une véritable énigme : pour la résoudre, on a le choix entre deux hypothèses.

A. La première repose sur les textes assez nombreux qui indiquent la possibilité d'une « voie moyenne » entre l'affirmation et la négation de la personnalité, entre la croyance à l'anéantissement par le *nirvāṇa* et la croyance à l'éternité dans le *nirvāṇa*. Interrogé par des disciples ou des contradicteurs qui veulent savoir ce qu'il pense là-dessus, littéralement mis au pied du mur, le Bouddha répond à peu près en ces termes : « J'enseigne une voie moyenne. Je condamne l'opinion qui distingue la sensation et celui qui sent (phénomène et noumène); je n'admets pas non plus que celui qui sent soit différent de la sensation... Si quelqu'un croit à la survivance dans le *nirvāṇa*, si quelqu'un nie la survivance dans le *nirvāṇa*, je condamne l'un et l'autre. Ne vous inquiétez pas de cette sorte de problèmes; apprenez à distinguer les questions que je résous et celles que je refuse de vous expliquer. Qu'est-ce que je refuse d'expliquer? Les problèmes inutiles au salut et que vous ne pourriez méditer sans tomber dans les pires erreurs. Qu'est-ce que je vous explique? Ce qu'il faut savoir de nécessité de salut, c'est-à-dire que l'existence est douloureuse, que l'existence est produite et renouvelée de vie en vie par le désir, qu'il y a une délivrance de l'existence, que cette délivrance est obtenue par la délivrance du désir. » — Ce sont là les quatre « nobles vérités », ou mieux, les quatre « vérités des nobles », c'est-à-dire des saints et des bouddhistes, et, sur ces quatre points la doctrine du Bouddha est claire et catégorique (*ekamsika*) : en fait, il n'est pas un religieux qui ne puisse et ne

doive y adhérer, car elle résume les principes de la vie ascétique sans distinction de secte. Sur les autres points, étendue de l'univers, psychologie transcendante, survie dans le *nirvāṇa*, la doctrine du Bouddha est incertaine et incohérente, ou « non catégorique » (*anekamsika*) : il l'avoue et il s'en vante.

On peut donc croire, — et je me suis naguères efforcé de montrer les sérieux avantages de cette hypothèse, — que le Bouddha garda une attitude toute « pragmatique ». Il sait qu'il sauvera les créatures du tourbillon des renaissances (auxquelles il croit de toute son âme) et les installera dans l'île du *nirvāṇa* (auquel il croit peut-être un peu moins ??), si seulement il les dégoûte du désir, désir de plaisir, d'existence, de non-existence. Médecin de cette maladie qui s'appelle « désir » ou « soif », il emploie pour la guérir une méthode antinomique : « Il n'y a pas de personnalité », donc ne souhaitez pas de renaître dans une famille riche ou sur les genoux d'une déesse¹ ; « il y a renaissance », donc ne commettez pas le péché, car, après avoir brûlé en enfer, vous renaîtriez revenant ou ver de terre ; « le *nirvāṇa* n'est pas existence », donc ne désirez pas le *nirvāṇa* comme vous pourriez désirer un paradis : c'est le plus sûr moyen de ne pas y arriver ; « le *nirvāṇa* n'est pas non-existence », donc n'allez pas faire des bonnes œuvres et appliquer vos mérites à la possession du ciel d'Indra et des nymphes célestes : le *nirvāṇa* est bien meilleur que tout cela ! —

1. Les dieux ont des parents, entre lesquels il y a relations de sexe par étreinte, serrement de main, sourire, regard ; mais ils ne naissent pas de la matrice.

Le Bouddha aurait enseigné une sorte d'agnosticisme limité aux problèmes de la chose en soi; et ses disciples auraient reconnu comme vraies et poussé jusqu'à leurs dernières conséquences les doctrines nihilistiques qu'il recommandait comme hygiéniques, comme favorables à la suppression du désir.

Cependant, pour intéressante que m'ait pu paraître cette explication, elle est très loin de s'imposer. Si telle fut la pensée maîtresse du Bouddha, comment ne l'a-t-il pas exposée, sinon avec plus de force, — car il l'exprime parfois avec toute la clarté imaginable, — du moins avec plus de conséquence? En vérité, il la perd fréquemment de vue, et les textes où elle domine, si considérables qu'ils soient par eux-mêmes, sont bien peu de chose dans la masse des Écritures. Celles-ci sont remplies, gonflées à l'excès, de « discours » (*sūtras*) qui vont à nier la personnalité, à justifier cette négation, et, par contre-coup, au moins implicitement, à faire du *nirvāṇa* la simple dissociation des éléments mobiles d'un « moi » insubstantiel.

En toute loyauté, nous concluons que la doctrine du « chemin du milieu entre la négation et l'affirmation » constitue une forme de la pensée bouddhique; qu'elle peut servir de point d'équilibre à une systématisation des thèses antinomiques; qu'elle a peut-être été enseignée par le fondateur, — car on ne peut que plus difficilement l'attribuer à ses disciples, — mais qu'il est au moins imprudent de la regarder comme le point de départ ou le fondement du bouddhisme.

B. La seconde hypothèse présente cet inconvénient, — auquel il ne convient pas d'attacher trop

d'importance, — qu'elle est peu conciliable avec l'authenticité des Écritures : or, pour des raisons trop longues à déduire, nous croyons, sinon à l'authenticité des Écritures, du moins à la nécessité d'admettre, au point de vue de la méthode, cette authenticité. — De même que les livres philosophiques du vieux brahmanisme (Upanishads), promus dans leur ensemble à la dignité de textes révélés, ont été élaborés dans différents cercles et forment diverses traditions, d'ailleurs collationnées et enrichies les unes aux dépens des autres; de même que, en dépit des flagrantes contradictions et des anachronismes qu'elles contiennent, on leur reconnaît de prime abord un air de famille (préoccupation de l'immortalité, mysticisme théorique et pratique plus ou moins engagé dans le mythe et le rituel, hardiesse à scruter l'être en soi), — de même les spéculations qui remplissent les Écritures bouddhiques auraient pris naissance, avant ou après le Bouddha, dans des cercles divers, et, remaniées ou non, auraient été après coup codifiées et canonisées comme « parole du Bouddha » par le concert de la Communauté, peu exigeante à coup sûr¹. D'où les contradictions qui nous choquent, et dont les bouddhistes restèrent, dans une certaine mesure seulement, inconscients.

A côté de l'agnosticisme dont nous avons parlé et qui comporte la condamnation, pour des raisons d'hygiène mentale, de toute idéologie brahmanique, jaïna ou autre, on peut distinguer un système positif et conséquent, construit en opposition avec les dogmes des brahmanes, dogmes d'ailleurs mal con-

¹ Je suis beaucoup plus « conservateur » dans l'article *Buddhist Councils* de Hastings' Encyclopaedia.

nus de ceux qui les combattaient. Les brahmanes considèrent l'âme (*ātman*) comme un principe permanent et substantiel, et par surcroît l'identifient avec l'âme universelle, avec le *brahman*, « l'unique sans second » ; nos textes bouddhiques ignorent cette identification, mais ils opposent à l'affirmation d'un moi permanent une théorie analytique du moi (cinq éléments, la matière (corps) et quatre substances psychologiques), théorie dont nous n'avons aucune raison décisive d'attribuer l'invention à Çākyaṃuni. Il faut noter que Brahmā, — car les bouddhistes ignorent le *brahman*, — est traité parfois avec fort peu de considération par le Bouddha : celui-ci raille sans pitié les adorateurs de Brahmā, qui, en fait, ignorent comment est ce dieu auquel ils veulent s'unir ; (et lui-même, qui prêche le *nirvāṇa*, se refuse à dire ce qu'est le *nirvāṇa*). Nous ne reconnaissons pas là la méthode « socratique » du maître, — condescendant d'habitude à toutes les doctrines, soucieux avant tout du perfectionnement moral, — ni non plus son respect pour les croyances mythologiques. On notera encore les nombreux passages, qui mettent le kshatriya (noble féodal) au-dessus du brahmane, ou qui démontrent que les brahmanes sont des hommes comme les autres : on aurait pu croire que Çākyaṃuni était au-dessus de cette sorte de questions.

Il semble donc qu'ait conflué dans le bouddhisme, avec beaucoup d'idées « qui étaient dans l'air » et dont le fondateur fit des dogmes (pessimisme, transmigration, rétribution des actes, délivrance ou *nirvāṇa* difficile à obtenir, etc...), une sorte de système antibrahmanique, apparenté à celui des Sāmkhyas, à

celui peut-être des Cārvākas (matérialistes), système qui ne pouvait s'accommoder avec les dogmes chers au Bouddha, qui ne les ébranla point, mais qui survécut dans la fureur de négation dont tout le bouddhisme porte la marque. (Les docteurs en arrivèrent à nier non seulement l'existence d'un être qui souffre, mais la souffrance même.) — Par exemple, on voit très bien comment, dans une explication toute morale de l'origine de la souffrance, qui sans doute n'était que cela à l'origine et sur les lèvres du Bouddha (suivant une pénétrante observation de M. P. Oltramare), la spéculation philosophique a pu introduire une savante théorie du devenir sans substance (*pratītyasamutpāda*), théorie qui s'étale partout dans les Écritures et que plusieurs savants dénoncent comme une variété de Sāmkhya.

Sans doute, on peut soutenir que la formule du Bouddha : « tout est vide, tout est insubstantiel », contenait en germe le nihilisme ontologique, et que le nihilisme, de fait, en est sorti ; mais il est au moins aussi vraisemblable de supposer que le nihilisme, si radical dans nos plus anciens documents, préexistait, et que des nihilistes ont coudoyé dans la primitive Communauté les partisans d'un moi permanent (*pudgala*), qui s'autorisent de l'emploi habituel de ce terme technique par le Bouddha lui-même¹.

1. Comme on voit, cette seconde hypothèse peut se concilier avec la première ; elle fait une large place aux récentes recherches sur les analogies du bouddhisme avec le Sāmkhya et le Yoga ; mais elle réduit, et peut-être plus qu'il ne convient, le rôle du fondateur dans la rédaction des Écritures. — Nous éprouvons quelque gêne à attribuer au Bouddha des contradictions brutales et inconscientes, mais pourquoi le faire plus sage que ses disciples ? — Il serait bien aisé de présenter les choses sous un jour très différent : supposons que la théorie agnostique (chemin du milieu entre négation et affirmation) ait été inventée par quelque moine frappé des contradictions qui

IX. — On ne saurait trop méditer cette remarque d'un de nos maîtres, M. A. Barth, que brahmanes et bouddhistes, frères ennemis, sont, en vérité, des frères. Les *sūtras* bouddhiques et les *upanishads* brahmaniques, les premiers plus stylisés, plus poncifs, plus humains aussi, les secondes plus profondes sans doute et moins « ratiocinées », respirent un même souffle de vie spirituelle, dégagée de tout matérialisme, hautaine dans sa moralité de saints professionnels, mais fâcheusement portée à la « méditation sans contenu », hors de laquelle on n'obtient ni le *brahman* ni le *nirvāṇa*. Les écoles anciennes du bouddhisme, très divisées en métaphysique (agnostiques, personnalistes, nihilistes), et celles du brahmanisme, non moins divisées (monistes, théistes, athées, dévotes), sont d'accord sur la sainteté qui mène au salut : dépouiller le désir et l'acte, pratiquer les « méditations » où les idées, éléments de la conscience, s'évanouissent. Si étrange que cela puisse paraître, les oppositions doctrinales et disciplinaires entre brahmanes, entre bouddhistes, entre brahmanes et bouddhistes, doivent être comparées, non pas aux contradictions qui séparent en Occident les églises rivales, les croyants et les athées, mais aux conflits entre les diverses congrégations catholiques, réguliers et séculiers, dominicains, franciscains, jésuites. Brahmanes,

nous choquent; le Bouddha a prêché une voie moyenne entre le relâchement des laïcs et l'ascétisme outré des pénitents : rien de plus simple que de lui attribuer une attitude semblable dans le domaine dogmatique. Seul, le fait que toutes les sectes, personnalistes (*pudgala*) et antipersonnalistes, reconnaissent l'authenticité du texte « sur les questions que le Bouddha ne tranche pas », donne à réfléchir. Mais la philologie bouddhique en est encore à tailler en plein drap.

bhikshus, jaïnas, ājīvikas, ont tous de belles et bonnes traditions, pensait le roi Açoka. — Y a-t-il dans le complexe ou sous le complexe psychologique, une personne? le monde est-il ou n'est-il pas gouverné par un Seigneur (*īṣvara*), régisseur sinon créateur du cosmos ou d'un des cosmos? la « délivrance » est-elle existence béatifique ou repos sans plus? Ces questions, et d'autres semblables, ne sont pas, comme on pourrait croire, capitales : comparons-les plutôt au problème des « universaux » ou à celui de la « prémotion physique ». A pousser à fond leurs thèses, nominalistes, réalistes, partisans et adversaires de la prémotion, arriveraient à des conclusions désastreuses. Mais, en fait, les diverses écoles d'Occident dont nous parlons, à quelques individualités près, surent rester orthodoxes. — Et l'orthodoxie indienne est fort accommodante et comme étrangère à la métaphysique.

Sur un point fondamental, brahmanes et bouddhistes sont d'accord : ils anathématisent avec la même conviction les « négateurs » (*nāstika*), qui nient la transmigration, le paradis et l'enfer. Or, et cette remarque est peut-être digne d'être retenue, la doctrine de la transmigration, une fois admise, permet la plus grande liberté dans la spéculation sur l'âme et sur Dieu. — Chez nous, en effet, les thèses métaphysiques emportent d'habitude de graves conséquences; nous avons à définir notre fin, très proche, en fonction de la métaphysique. L'Indien, au contraire, place la fin dernière dans un insondable lointain, et il envisage aisément la philosophie comme les anciens faisaient l'astronomie : σώζειν τὰ φαινόμενα, trouver un sys-

tème qui rende compte des apparences, des phénomènes très évidents et indiscutables de la survie, du souvenir des anciennes existences, de la rétribution des actes de vie en vie, etc. — La question de l'existence de Dieu tient pour nous une partie de son importance du fait que nous y lions étroitement celle de notre au-delà; les Indiens, lettrés et philosophes, sont d'habitude étrangers à cette manière de voir : qu'il y ait, ou non, un dieu personnel et souverain, nous mangerons le fruit de nos actes, et de même parviendrons-nous, par le renoncement, au parfait bonheur de la délivrance. — Le problème de l'âme une et substantielle nous intéresse vivement : car si l'âme n'est qu'un complexe de sensations et de pensées, comment la mort ne serait-elle pas l'anéantissement? Mais les écoles indiennes, même la bouddhique (ou du moins l'ancienne bouddhique, n'en déplaise à M. Rhys Davids), sont restées très proches de la conception animiste : l'âme qui transmigre n'est pas un principe spirituel, un « noumène » transcendant, mais un double subtil du corps et de l'organisme psychologique (organes et facultés sensibles, instruments de la réflexion et du jugement). Que ce double enveloppe une « chose en soi », ou qu'il réside tout entier dans ses éléments (matière subtile), peu importe. Les bouddhistes croient que notre corps et notre organisme psychologique, « vides d'âme », se renouvellent d'instant en instant : mais, disent-ils, il n'empêche que l'enfant, devenue jeune fille, ne soit la même femme. Toute pareille est la relation de l'être qui meurt avec l'être qui se réincarne.

Les problèmes de l'existence d'un « Seigneur »

(nié par tous les bouddhistes anciens) et d'une « âme » en soi (niée par la majorité) sont donc, tout compte fait, des questions d'école, sans importance pour la vie spirituelle.

X. — D'autant que, pour nier Dieu, les bouddhistes ne nient pas les dieux (voir ci-dessous XI). A une métaphysique qui compte dans l'histoire de la philosophie, — leur théorie du devenir en raison des causes est assurément un chef-d'œuvre, — ils allient la cosmologie des Hindous, celle des demi-civilisés en général : dieux moraux et bienveillants, mais encore lutins, ondines, vampires, démons, êtres redoutables à qui ne capte pas leur amitié par quelque hommage ou ne possède pas un talisman pour se défendre. Les moines y ont pourvu, beaucoup pour leur propre compte, davantage pour le compte de leurs clients. — La préoccupation capitale des laïcs et des moines en général, est de vivre confortablement ; or les dieux y sont d'un grand secours ; et encore de s'assurer une renaissance dans quelque paradis (*svarga*) aux joies « médiocrement quintessenciées ». C'est une grande tentation de préférer le ciel au *nirvāṇa*, et le Bouddha met en garde contre cette faiblesse ; mais, pour le bénéfice des bonnes gens, il insiste sur les tortures infernales, sur la récompense paradisiaque des bonnes actions. C'est son mérite de prêcher l'exacte rétribution des œuvres, de condamner les dieux hindous rebelles à son « pentalogue », d'avoir pris (lui-même ou ses épigones) des dispositions sages pour maintenir la superstition à un étiage assez bas. — Le moment ne tarda pas, croyons-nous, où le bouddhisme se fit des dieux bien à lui, saints divinisés, dieux païens convertis, et des paradis dignes de ses

ascètes, des sphères de méditation de plus en plus abstraites.

XI. — Ici se présente une question obscure et importante : il s'agit du culte du Bouddha (ou des Bouddhas), culte qui fait du bouddhisme, confrérie monastique, une religion au sens propre du mot, et qui superpose à une philosophie que nous appellerions laïque, une hagiographie qui tourne à la théologie. — Les avis diffèrent sur l'origine et l'histoire du développement de ce culte ; nous exposerons, avec les réserves nécessaires, l'opinion qui paraît la plus plausible.

La plus ancienne dogmatique a pour centre les « quatre vérités » (voir p. 274) et la notion du saint ordinaire (*arhat*, voir p. 272), inférieur au Bouddha surtout en ceci que le Bouddha a découvert et suivi le premier le chemin du salut. La doctrine relative à la personne du Bouddha n'y est qu'un accessoire (Oldenberg). Au contraire, dans le bouddhisme postérieur, la « bouddhologie » est chose essentielle. Çākṃyamuni a été magnifié, divinisé, et on a multiplié, non seulement dans le passé, mais encore dans le présent, des Bouddhas semblables à lui : êtres sublimes, sanctifiés au cours de siècles sans nombre, dieux-providences, sauveurs. C'est un polythéisme d'une nature très particulière. Les simples espèrent renaître dans des paradis (par exemple la Sukhāvātī « univers fortuné »), où trônent des Bouddhas pratiquement éternels (par exemple Amitābha « lumière infinie », d'un autre nom Amitāyus « vie infinie », l'Amito des Chinois), et où les hommes sont transportés par la grâce de grands saints, les futurs Bouddhas (par exemple Avalokiteçvara). Les spiri-

tuels ne se contentent pas d'être des élus; ils veulent devenir eux-mêmes des Bouddhas, et commencent aussitôt, par de sublimes résolutions et des exercices à la portée de leur faiblesse, la « carrière des futurs Bouddhas », carrière qui doit se prolonger pendant des milliers de renaissances consacrées à la charité, à la méditation. — Ce bouddhisme nouveau est nommé par ses adhérents « Grand Véhicule », c'est-à-dire « grande doctrine et discipline de salut » (par opposition à l'ancien, de piété et de pitié plus sobres, appelé « Petit Véhicule »), parce qu'il transporte, non pas au *nirvāṇa* illusoire des *arhats*, mais au vrai *nirvāṇa*, en passant par l'état de Bouddha; parce qu'il transporte non seulement les moines, mais encore les gens mariés.

A quelle époque ferons-nous commencer ce bouddhisme nouveau? La bouddholatrie proprement dite, le culte de saints divinisés, vivants et éternels, est, à mon avis, attestée dès les premiers siècles de notre ère; elle peut être beaucoup plus ancienne. On a lieu de croire que, dès une époque rapprochée des origines, certaines sectes considéraient Çākyamuni, saint et docteur, comme l'apparition magique d'un divin Çākyamuni. Il est vrai que, dans la couche la plus ancienne de la littérature (Écritures de langue pâlie), Çākyamuni apparaît normalement comme le type du saint parvenu à la vérité, docteur en philosophie et prédicateur à la manière socratique; mais il revêt souvent un aspect surhumain; c'est en pleine conscience que du ciel, où il gouvernait les dieux « Satisfaits », il est descendu dans le sein de Māyā; son corps est marqué de signes merveilleux que nous retrouvons chez les

types solaires du Brahmanisme, et qui sont, pour le moins des « marques de surhomme » ; avant lui ont surgi d'autres bouddhas, révélateurs de la même vérité. On lui donne le titre de Bhagavat, « bien-heureux », titre fameux chez les vishnouites. — Et encore est-il généralement admis par les indianistes que le culte des reliques de Çākya-muni, auquel les moines seraient d'abord restés étrangers, fut institué dès les miraculeuses funérailles.

Il faut, pensons-nous, faire dans l'histoire du bouddhisme naissant une grande place à la personnalité du fondateur et à l'action qu'il exerça sur des foules peu préoccupées d'ontologie et faciles à l'adoration. — A en juger d'après la vieille littérature dans son ensemble, la primitive Communauté a regardé Çākya-muni comme un homme, non pas comme un dieu ou un avatar, comme un homme parvenu à un complet détachement et à la veille d'entrer dans le *nirvāṇa* : en suivant ses traces, tous peuvent prétendre au *nirvāṇa* par le renoncement. « Tout culte d'adoration est contraire aux principes fondamentaux du Bouddhisme » (Senart), et Çākya-muni, une fois éteint, « invisible aux dieux et aux hommes », est certainement sans relation avec les fidèles. Cependant, ne nous y trompons pas : à titre de réinventeur de la vérité de salut et de manifestation suprême de toutes les vertus de salut, il soutient, dans la vie spirituelle des moines, un rôle qu'il est difficile à des Occidentaux de concilier avec le dogme de sa disparition définitive. On n'entre dans la voie de la délivrance qu'en prenant recours en Bouddha : car il est impossible d'imaginer qu'on puisse suivre ses préceptes et adhérer à sa vérité sans l'adopter comme patron et refuge. Le

culte monastique du Bouddha, surtout offrande de fleurs, a un caractère funéraire (A. M. Boyer); la « commémoration du Bouddha » n'a rien d'une latrie, soit! Mais il ne convient pas de la rapprocher du pieux respect d'un Lucrèce pour un Épicure. A se placer même au point de vue d'un moine persuadé de l'inexistence ou de l'inactivité du Bouddha dans le *nirvāṇa*, on devra tenir compte de la distance qui sépare l'esprit hindou et l'esprit occidental. L'École attribue à la méditation du Saint une vertu souveraine qui calme le désir, qui prédispose à cette paix de la sensibilité et de la pensée qui est le *nirvāṇa*-sur-terre : cela, sans aucune activité de la part du Saint. Peu importe qu'il ne soit plus en relation avec ses fidèles, ceux-ci sont en relation avec lui et « s'apaisent » en lui. Nous reconnaissons une sincère ferveur au culte monastique du Bouddha défunt.

Mais les disciples du Bouddha n'étaient pas tous des métaphysiciens. De nombreux convertis, ascètes de toute dénomination et de toute pratique, apportaient dans la confrérie des besoins de piété que la stricte doctrine ne pouvait satisfaire, des notions mythologiques, des spéculations de tout ordre radicalement étrangères à la stricte doctrine, mais que celle-ci pouvait, sans contradiction ou sans dommage, tolérer. Il en va de la dévotion à l'égard du Maître et de l'appareil mythologique où il s'enveloppe volontiers, comme de la pénitence : qui se mortifie et d'ailleurs ne vit pas, ne médite pas bouddhiquement, la pénitence ne lui sert à rien; qui vit bouddhiquement et se mortifie par surcroît, la pénitence ne lui peut pas nuire. De même, il n'est pas nécessaire de reconnaître le caractère surnaturel de Çākya-muni,

de se « complaire » dans son pouvoir cosmique, de l'adorer (si on peut ainsi dire), et le culte, en soi, est insuffisant : le Bouddha blâme ceux qui s'attachent à sa personne au lieu de s'attacher à la doctrine : « Qui voit la doctrine, me voit; qui ne voit pas la doctrine, ne me voit pas, touchât-il ma robe. » — Mais le Bouddha réprimande aussi les « puristes » qui blâment la touchante dévotion d'Ananda, le disciple favori. Ananda se réjouissait bonnement et simplement de l'éclat cosmique des Bouddhas et du retentissement de leur voix. Udāyin, l'homme sage, disait : « Qu'est-ce que cela peut bien te faire, ô Ananda, que le Bouddha illumine un milliard d'univers, et se fasse entendre d'un milliard d'univers? » Et, de fait, pour la Communauté, comme pour tel de mes confrères en bouddhisme, la gloire cosmique de Çākyamuni est chose indifférente. — Mais le Bouddha dit : « Ne parle pas ainsi, ô Udāyin... Si Ananda vient à mourir sans avoir atteint le complet détachement qui procure le *nirvāṇa*, il obtiendra, par la vertu de cette foi et de cette complaisance en mon pouvoir, d'être pendant sept renaissances roi des dieux et, pendant sept autres, roi des hommes. Mais, ô Udāyin, Ananda atteindra le *nirvāṇa* dès cette existence. »

Cependant les laïcs, qui se chargèrent des funérailles et se disputèrent les reliques, étaient sans doute plus portés à l'adoration que les membres de la confrérie. A ceux-ci est due l'exaltation de Çākyamuni comme « Tathāgata », « celui qui est arrivé au delà (de l'existence temporelle) », ou bien « celui qui vient comme ses prédécesseurs les anciens Bouddhas » ; aux premiers, l'apo théose proprement dite, la mythologie dont la légende de Çākyamuni

s'est de bonne heure embellie : naissance miraculeuse; lutte avec Māra, démon des ténèbres et du désir, etc. Pour un grand nombre d'Hindous, Çākyamuni fut un grand dieu, et le plus grand dieu pour les bouddhistes. Au culte des reliques s'ajouta bientôt celui des symboles représentant les épisodes importants de la vie du Maître (illumination, prédication) (Foucher), et enfin le culte des icones. On sait que des artistes occidentaux mirent au service du bouddhisme les types divins de l'Olympe, et qu'on a découvert, notamment dans l'Inde du nord-ouest, une page nouvelle, et très curieuse, de la sculpture grecque. Fortifié dans son pays d'origine (Magadha, Patna) par le patronage de l'empereur Açoka (III^e siècle avant Jésus-Christ), propagé par lui dans tout l'Hindoustan et dans l'Inde du sud, le bouddhisme devait convertir le roi à demi barbare Kanishka (fin du I^{er} siècle de notre ère) et s'ouvrir très larges les portes de la Haute-Asie¹. Et de même que la légende de Çākyamuni, de ses anciennes existences (Jātakas) et de sa dernière vie, sculptée en vingt endroits, avait largement contribué à la diffusion de la confrérie, de même la riche statuaire de l'Inde du nord-ouest montrait aux barbares des images vraiment impressionnantes de la divinité bouddhique, Bouddhas et futurs Bouddhas.

XII. — Nous pensons devoir dire un mot de ce qu'on peut appeler la charité bouddhique. D'après quelques-uns, par exemple d'après Pischel, un érudit de premier ordre, la compassion pour l'universelle douleur et l'amour du prochain seraient les pensées maîtresses du bouddhisme et comme sa raison d'être.

1. Voir Pelliot, *R. Hist. et Lit. rel.*, 1911.

Cette opinion, ainsi que l'a démontré récemment M. Oldenberg, est erronée. — Dans son principe essentiel, le bouddhisme n'est rien moins que charitable; mais il s'y trouve certaine note d'humanité, de tendresse même, dont la nuance est d'ailleurs difficile à définir. On comprend que de bons esprits, Taine par exemple, aient pu prendre le change.

Le bouddhiste, je veux dire le moine, s'efforce à déraciner tout désir, et son impassibilité est la mesure de sa sainteté : le mari, entré dans l'Ordre, dit à celle qui fut son épouse : « Quand bien même tu jetterais l'enfant aux chacals, tu ne me déciderais pas au retour, ô misérable, pour l'amour de l'enfant. » — Et d'ailleurs « personne ne peut faire à autrui ni bien ni mal », car chacun mange le fruit de ses actes. Une doctrine qui repose sur le principe de l'acte irréversible et s'assigne pour but l'ataraxie du *nirvāṇa* ne peut avoir d'autre morale que celle de l'égoïsme.

Mais la psychologie est chose délicate. La « bienveillance » est la condition première du non-désir, une bienveillance versée sur les êtres anonymes des dix points cardinaux, une parfaite « équanimité » dans cette amitié qui ne distinguera ni parents, ni amis, ni ennemis. Mais encore, aux béats sentiments du moine qui se sent guérir de l'universelle folie : « Heureux, nous vivons bien portants, calmes, sans querelles, parmi les malades, les agités, les disputeurs », — à ce naïf égoïsme se superpose et parfois se mêle de la pitié pour des êtres si misérables. C'est une pitié d'ouraniens pour des mortels, mais qui s'exprime parfois avec des accents qui déconcertent : « Il faut aimer tous les êtres comme une mère aime ses enfants. » Enfin, la vie cénobitique met en évi-

dence la nécessité de la concorde, — le Bouddha condamne la discorde et le schisme comme des crimes capitaux; il dit, en propres termes, que les plus raisonnables doivent céder; — bien plus, la nécessité de l'affection fraternelle. Il y a, dans la plus vieille littérature, des morceaux exquis : « Vous n'avez, ô moines, ni mère, ni père pour vous soigner quand vous êtes malades. Si vous ne vous soignez pas les uns les autres, qui vous soignera? Quiconque voudrait me soigner, qu'il soigne le malade. » Nous touchons ici, sans que les textes nous en préviennent, à la source même de la réelle charité qui, çà et là, sourd à travers les sables de l'idéologie et de la mystique bouddhiques.

Le caractère même du Bouddha, sa mission de sauveur par la prédication, l'hypothèse, très plausible, qu'il a retardé son *nirvāṇa* par pitié pour l'universelle souffrance, la conviction, très naturelle aussi, que sa grandeur est due à des œuvres extraordinaires, — tout cela fit qu'on remplit ses biographies du temps jadis des histoires baroques et touchantes où se complaisait le génie indien¹, et qu'on s'habitua à le définir comme le « grand compassionné ». Et lorsque, dans le bouddhisme postérieur, le fidèle renonce à conquérir le *nirvāṇa* dès cette vie et prétend devenir lui-même un Bouddha, il dirige ses efforts, non plus vers la hautaine ataraxie que prô-

1. L'histoire du lièvre qui se fait rôtir pour servir de repas à un brahmane, etc. On peut d'ailleurs préférer la légende brahmanique de l'épouse qui, en s'offrant à la place de son époux, parvient à le racheter de la mort, et beaucoup de traits humains et raisonnables de la morale brahmanique, à la fantastique charité du futur Çākyaṃuni, abandonnant à un mendiant ses enfants, sa femme, ses membres même.

naient les orthodoxes ¹, mais vers un idéal d'activité désintéressée. Sous cette forme nouvelle (« Grand Véhicule »), le bouddhisme associe intimement la pitié et le culte, indispensables et préliminaires conditions de salut. Une psychologie plus instruite s'est rendu compte qu'on ne peut détruire le mobile premier de tous les désirs, c'est-à-dire l'amour de soi, qu'en aimant autrui; mais le fait capital, c'est que le bouddhisme, reconnaissant enfin dans les Bouddhas des pères célestes, possède enfin la vraie théologie de l'amour du prochain : « Les Bouddhas, qui sont toute compassion, ont adopté toutes les créatures comme d'autres eux-mêmes... Honorer les créatures, c'est honorer les Bouddhas. Faire souffrir les créatures, ce serait faire souffrir les Bouddhas, si les Bouddhas pouvaient souffrir... Sinon par le service des créatures, comment obtenir le pardon des Bouddhas? »

L'ancien bouddhisme raconte que le roi Prasenajit disait à sa femme Jasmin : « Y a-t-il quelqu'un que tu aimes mieux que toi-même? » — « Non; et toi? » — « Non. » Ces tendres époux racontent cette conversation au Bouddha, qui répond : « A scruter toutes les régions, personne ne trouve rien qui lui soit plus cher que soi-même; de même, son soi est cher au prochain; par conséquent, qui s'aime ne doit pas offenser le prochain. » — La compassion du Petit Véhicule se haussait au : « Ne fais pas à autrui... »; dans le Grand Véhicule nous avons de la charité.

Cette charité consiste essentiellement 1° à faire vœu de devenir un Bouddha, vœu héroïque, car sa réa-

1. Cf. *supra*, p. 269.

lisation exige de nombreux millénaires d'existences successives (mais ces existences seront toutes heureuses, et si le futur Bouddha commet un péché grave, il ira dans un enfer spécial, « au régime de la pistole », a dit M. Barth); 2° par conséquent, à appliquer tous ses mérites au salut des créatures : car on devient Bouddha par l'altruisme absolu; et si on souhaite devenir Bouddha, c'est pour cette raison que les seuls Bouddhas travaillent avec efficacité au bonheur universel; 3° lorsqu'on est moine, à secourir les frères moins bien partagés en aumônes, à pratiquer le don par excellence, la prédication; lorsqu'on est laïc, à nourrir les moines et à doter les monastères; 4° à faire, ou à être résolu à faire, les dons douloureux : « donner sa chair et la moelle même de ses os » : mais de tels sacrifices sont réservés aux saints assez « savants » pour ne plus distinguer le moi et le non-moi; d'après les gens sensés, l'exemple du futur Çâkyamuni, qui se fit manger par une tigresse affamée pour lui épargner le crime affreux de manger ses petits, n'est pas un exemple que nous devons suivre.

XIII. — En principe, on peut dire que le bouddhisme, et surtout le bouddhisme du Grand Véhicule, met en œuvre beaucoup de notions voisines des notions chrétiennes, chasteté, confession, condamnation de l'égoïsme (« Si tu t'aimes, il ne faut pas t'aimer; si tu veux te sauvegarder, il ne faut pas te sauvegarder »), charité, invocation de saints tout-puissants, participation à leurs mérites, etc. Mais, d'autre part, — et même à ignorer l'ensemble des deux systèmes, chrétien et bouddhique, qui sont en flagrante contradiction, — les notions mêmes qui

paraissent les plus voisines différent de toute la distance qui existe entre l'esprit hindou et l'esprit chrétien. Il serait aisé de le montrer pour la chasteté, pour la confession, pour la méditation. Pour ne parler que de la charité, on remarquera qu'elle est toujours envisagée par les docteurs comme une méthode de perfectionnement moral, indispensable mais inférieure à la méditation : la méditation du vide ou du néant demeure, et conduit le fidèle jusqu'au *nirvāṇa*; la « vertu de don ou de pitié », dès qu'on a compris le néant universel, est sans raison d'être comme sans utilité. D'autre part, pour un bouddhiste, penser et dire : « Puissé-je, pendant les périodes cosmiques où les créatures meurent de faim et de soif, être nourriture et boisson pour toutes les créatures », c'est infiniment plus méritoire et plus utile que de donner dès aujourd'hui le peu de chose qu'on possède. Imprimer, comme font les lamas tibétains, des dessins de chevaux sur des bouts de papier qu'on abandonne à la bourrasque, c'est rendre aux voyageurs un aussi grand service que de leur ouvrir les portes du couvent. Le bouddhisme est pénétré d'un idéalisme déconcertant : le signe vaut la chose signifiée, principe dangereux dans les œuvres de miséricorde. — Si raisonnable qu'il soit par certains côtés, si curieuse et touchante que soit sa « légende dorée », si remarquable qu'ait pu être sa propagande, si sympathiques que soient ses écrivains de dévotion et ses casuistes, on doit se souvenir qu'il est né parmi des visionnaires et des pénitents mal équilibrés du point de vue mental, et qu'il a grandi dans les cloîtres et pour les cloîtres, au sein de l'hindouisme. De là, dans l'ensemble, quelque

chose d'artificiel, une littérature trop scolastique, le développement exorbitant de quelques lieux communs, misogynie, pitié, universel vide, — cheveux coupés en quatre, dialectique vide en effet. Les bouddhistes, du moins en imagination, ont renchéri sur toutes les sectes de l'Inde (les Jaïnas peut-être exceptés) : leurs enfers sont plus compliqués et plus saugrenus que les autres; c'est chez eux qu'on trouve les damnés dont la langue s'étend sur des douzaines de lieues pour être déchirée en détail par les démons, — mais il s'agit de punir le mensonge et non les paroles oiseuses! — Quant à leur charité, elle aboutit à la conception du saint multipliant dans tous les cimetières son énorme cadavre, pour que les animaux s'en repaissent et obtiennent ainsi la renaissance céleste et la bouddhification.

A voir ces faiblesses, l'incohérence et l'insuffisance de la dogmatique, la débauche légendaire, dialectique, mystique, nous ne laisserons pas d'admirer dans le bouddhisme une très grande chose. Le Bouddha est peut-être le premier en date des hommes sauveurs de l'Inde; sa règle monastique est sage et, telle quelle, survit aujourd'hui dans un grand nombre de monastères maintenus à un niveau moral et religieux relativement élevé; il a, pour quelque part, développé et enraciné dans l'âme indienne l'idée de la responsabilité personnelle, l'idée du devoir, de la douceur; on reconnaît dans la théorie de l'enchaînement des causes, dans la distinction des « deux vérités », dans la synthèse du « vide » et de la « pitié », dans les systèmes nominaliste et idéaliste de logique, un effort parfois fécond.

Pour tout dire en un mot, les bouddhistes ont

droit à notre attention et à notre sympathie. Bien qu'ils aient l'esprit très délié, il leur manque intellectuellement quelque chose, — mais ils sont riches de sérieux moral, d'idéalisme et de sensibilité.

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

Bibliographie.

Outre les ouvrages cités p. 221, ED. HARDY, *Indische Religionsgeschichte* (Collection Göschen), intéressant mais pas très sûr; OLDENBERG, *Vedaforschung* (histoire de la philologie védique, Cotta, Stuttgart), ses articles sur l'Iran et l'Inde dans HINNEBERG, *Cultur der Gegenwart* (Berlin, Teubner), *Aus Indien und Iran* (Berlin, W. Hertz), *Aus dem alten Indien* (Berlin, Paetel); L. VON SCHROEDER, *Indiens Lit. und Cultur* (Leipzig, 1887, très riche). — On me permettra de signaler, sans pudeur, mes brochures *Védisme*, *Brahmanisme* (Bloud, 1908-9, à suivre), qui ont surtout le mérite du bon marché. — Histoire de la littérature, OLDENBERG, *Die Lit. des alten Indien* (Cotta, Stuttgart); MACDONELL, *Sanskrit Lit.* (Londres, Heineman); V. HENRY, *Litt. de l'Inde* (Hachette, beaucoup moins bon); plusieurs chapitres de HOPKINS, *India Old and New* (London, L. Arnold, 1902). — Histoire politique, etc. V. A. SMITH, *Early history of India* (Oxford, Clarendon; excellent). — Sur l'Hindouisme, BARNETT, *Hinduism* (Londres, Constable; petite collection *Religions ancient and modern*), *Heart of India* (Londres, Murray, petite collection *Wisdom of the East*); MONIER WILLIAMS, *Hinduism* (Soc. for prom. Christian Knowledge); CROOKE, *Popular religion and folklore of Northern India* (Londres, Constable; très bon, mais, hélas, diffus); A. ROUSSEL, *Cosmologie hindoue* (Maison neuve); *Bhāgavatapurāṇa* (trad. Burnouf-Hauvette-Roussel). De la *Bhagavadgītā*, une médiocre version française, une excellente version anglaise : BARNETT, *The Lord's Song* (Londres, Temple classics). — Sur le Bouddhisme, RHYS DAVIDS, *Early Buddhism* (collection de Constable), *Bud-*

dhism (Christian Knowledge, 21^e mille, 1907); BURNOUF, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme*; KERN, *Hist. du Bouddhisme Indien* (trad. Huet, Leroux). LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme, Dogmatique* (Beauchesne), *Enchaînement des causes* (Luzac, Londres). Un recueil admirable et *very cheap* : WARREN, *Buddhism in translations* (Harward Series). WINTERNITZ dans BERTHOLET, *Religionsgeschichtliches Lesebuch* (Mohr, Tubingue). — Bouddhisme et Évangiles, HOPKINS, *India Old and New* (Scribner, N. Y); LEHMANN, *Buddhismus* (Mohr); LA VALLÉE POUSSIN, *Rev. Sc. Th. et Ph.*, juil. 1912; GARBE, *Deutsche Rundschau* 1910-2. — Art bouddhique, A. FOUCHER, *Art gréco-bouddhique* (Leroux); GRÜNWEDEL-BURGESS, *Buddhist Art in India* (Quaritch, Londres). — Parmi les traductions françaises : GRIMBLLOT, *Sept Suttas Palis* (rare); HU, *Dhammapada* (Leroux); LA VALLÉE POUSSIN, *Introduction à la pratique des futurs Buddhas* (Bloud); E. HUBER, *Sūtrālamkāra* (sermons et légendes, excellent, Leroux); FEER, *Avadānaśatka* (Leroux).

CHAPITRE VII

LA RELIGION DES GRECS

Sommaire. — I. *Les Origines* : culte des pierres, des arbres, des animaux. — Culte des morts. — Les dieux. — II. *Homère* : Les dieux de l'anthropomorphisme. — La Moira. — Les enfers. — III. *Hésiode* : La Théogonie. — IV. *Du VII^e à la fin du V^e siècle av. J.-C.* : Influence de l'art sur le panthéon hellénique. — Principales divinités de la Grèce historique. — Culte des héros. — Culte des morts. — Les mystères et l'Orphisme. — V. *Le commencement de la décadence* : Philosophie et sophistique. — VI. *La fin de la religion grecque* : diffusion de l'hellénisme. — Apo théoses officielles. — Synchrétisme. — Bibliographie.

Parmi les causes qui ont contribué à l'affinement des sociétés modernes, l'une des plus importantes, sans contredit, est le commerce toujours entretenu de la philosophie, de la littérature et des arts de la Grèce. Dans cet héritage de la culture hellénique, la religion n'a cependant qu'une part très restreinte : minime a été son action sur la pensée des âges qui ont suivi. Le fait peut sembler étrange : les pages qui vont suivre, aideront peut-être à le comprendre et à l'expliquer.

La religion grecque n'a point été une doctrine ou un ensemble de rites cristallisés pendant des siècles

en un système fixe. Si quelques traits se retrouvent identiques aux différentes périodes de son existence, beaucoup d'autres ont profondément varié. Pour s'en faire une idée exacte, il est nécessaire de les étudier dans leur développement historique. Nous distinguerons six périodes principales : 1° les origines ; 2° Homère ; 3° Hésiode ; 4° du VII^e siècle à la fin du V^e avant Jésus-Christ ; 5° le commencement de la décadence ; 6° la fin de la religion grecque.

I. — Les origines.

Remonter au delà d'Homère eût semblé chimérique, il y a cinquante ans. On croyait avec Fénelon que l'Illiade et l'Odyssée nous représentaient au vif la simplicité du monde naissant. Pourtant cet inconnu a tenté de hardis explorateurs, et nous savons maintenant que, sous la Grèce des temps homériques, il existait une civilisation mycénienne déjà brillante (environ 1500 à 1100). Les découvertes archéologiques de l'allemand Schliemann à Hissarlik, l'antique Ilios (1871), à Mycènes (1874-1876), à Tyrinthe (1884-1885), nous ont révélé ce passé antérieur à Homère. Sur d'autres points, des recherches analogues ont été entreprises : à Santorin, Ialysos, Spata, surtout dans l'île de Crète : le chef de la mission archéologique anglaise, M. Arthur Evans, y a déblayé le palais de Cnosse, et comme les parois en étaient ornées à profusion de doubles haches (en lydien, *labrys*), il a proposé d'y reconnaître le « Labyrinthe » ou palais de la Hache, où la fable grecque faisait régner le roi Minos. Ces

fouilles, et celles de M. Halbherr à Phaestos, ont permis de remonter dans l'histoire de la civilisation jusqu'au delà de l'an 2000 avant Jésus-Christ¹.

De toutes ces découvertes, l'histoire de la religion grecque devait naturellement tirer profit. Les savants ont cherché à fixer quelques traits de ce culte ancien, qui précéda Homère. Dans la Grèce historique, grâce aux fouilles de Délos, Delphes, Éleusis, Épidaure, Dodone, ils ont étudié plus minutieusement les rites locaux, cherché jusqu'où ces usages plongeaient leurs racines dans le passé. Il faut reconnaître pourtant que « dans la détermination des éléments primitifs de la religion grecque, nous en sommes encore aux premiers essais ² ».

Les positions de la critique se sont sensiblement modifiées depuis vingt-cinq ans. De nos jours, les philologues ont, pour la plupart, renoncé aux tentatives de Max Müller de reconstituer, d'après la grammaire comparée, une religion indo-européenne. « Si l'on met à part, dit M. Meillet, les astres, comme le soleil, la lune, ou les phénomènes naturels, comme l'aurore, le tonnerre, le feu, etc., qui, sous leur nom ordinaire, sont tenus pour divins dans l'Inde et la Grèce antique, pas un nom de dieu n'est indo-européen commun..... Tout ce que la linguistique enseigne sur la religion indo-européenne, c'est l'existence d'une certaine conception de la divinité. » Le nom indo-européen « dieu » ou « divin », qui se retrouve en sanscrit, lithuanien,

1. Les résultats de ces recherches ont été clairement et brillamment exposés par M. RENÉ DUSSAUD, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, Paris, Geuthner, 1910.

2. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'Histoire des Religions*², trad. franç., p. 482.

vieux prussien, vieil islandais, gaulois, vieil irlandais, latin et grec, signifie « brillant », et ne saurait être séparé du nom du « jour », du « ciel lumineux » souvent divinisé (grec Ζεύς, latin *dies*). Par opposition aux hommes, qui sont appelés les « mortels » ou les « terrestres », les dieux apparaissent comme les êtres célestes et immortels. Quant aux rapprochements plus précis, tentés entre les dieux grecs et les dieux des Vedas, Hermès et Saraméias, Érinys et Saranyu, les Centaures et les Gandharvas, et même Ouranos et Varuna, ils sont généralement abandonnés, la linguistique indo-européenne ne pouvant apporter à la mythologie comparée « aucun témoignage solide ¹ ».

Ceci soit dit, à s'en tenir strictement aux seules données de la philologie, et encore peut-on trouver que, par réaction contre Max Müller, beaucoup minimisent à l'excès l'apport de la linguistique. On l'a vu précédemment ², l'équivalence du scr. *Dyāus pitar*, grec Ζεύς πατήρ, lat. *Juppiter*, germ. *Ziu*, rend extrêmement vraisemblable chez les Indo-Européens la conception d'un dieu de la lumière et du ciel, régent suprême du monde et des autres divinités. De plus, si l'on compare non plus seulement les noms divins, mais les mythes, les idées religieuses elles-mêmes et les attributs de la divinité, on ne peut nier l'origine commune d'un grand nombre de ces conceptions, remontant à une période ancienne de la race indo-européenne : culte des morts et croyance à la survie, sacrifice, hommages

1. MEILLET, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes* ², Paris, 1908, p. 363-365.

2. Cf. *supra*, p. 167.

aux dieux, idée du Destin, sans que ces conceptions plus élevées excluent nécessairement des éléments inférieurs de superstition animiste ou de magie.

En descendant en Grèce par le nord, les Hellènes trouvèrent le pays déjà occupé, et ils subirent l'influence des peuples qu'ils soumettaient ou poussaient devant eux. Ces questions d'influence sont loin d'être tranchées : la facilité qu'avaient les Grecs, comme les Celtes, de s'assimiler leurs emprunts, en rend le discernement difficile. Pourtant, on peut attendre des découvertes crétoises quelque lumière sur ces problèmes complexes. Déjà, un certain nombre de rapprochements ont été signalés avec l'Égypte et les civilisations orientales : présence, parmi les motifs de décoration, de la double hache, de la croix gammée ou *svastika*, autels avec cornes de consécration, rôle proéminent du taureau dans les sacrifices, etc. — Reste à déterminer la limite, souvent incertaine, de ce qui peut être analogie ou emprunt direct.

Si délicate que soit la tâche, essayons pourtant de dessiner les grandes lignes de la religion grecque primitive, autant que l'histoire ou la « protohistoire » peut les atteindre.

Dans cet exposé, nous utiliserons les résultats des fouilles faites en Crète et dans les îles de la mer Égée, bien que cette civilisation crétoise semble antérieure à l'invasion des Hellènes proprement dits. Mais, suivant la remarque du R. P. Lagrange, « si l'archéologie reconnaît, entre les temps minoens et les temps helléniques, une transformation qui accuse la présence d'un peuple nouveau, elle pro-

clame plus encore les affinités internes des deux civilisations ¹. »

Pour commencer par les formes religieuses les moins relevées, nous pouvons noter comme très ancien le culte des pierres. En Crète, on a signalé des piliers sacrés, mais il n'est pas certain que ces piliers fussent honorés pour eux-mêmes, comme les bétyles asiatiques, indépendamment de l'insertion ou de la suspension d'un emblème religieux, tel que la double hache². Dans la Grèce historique, on retrouve de nombreux vestiges de ce culte des pierres. En 405 avant Jésus-Christ, une pierre qu'on croyait tombée du ciel, devenait aussitôt un objet de vénération pour les habitants de Chersonèse. Au II^e siècle après Jésus-Christ, Pausanias signalait encore, dans les temples grecs, de ces pierres sacrées, les unes brutes, les autres taillées en forme de cippe et de pyramide, ou surmontées de têtes de dieux. Ainsi à Thespies on vénérât une pierre, emblème du culte d'Éros, une autre dans le temple d'Héraklès à Hyette en Béotie, trois dans le temple des Charites à Orchomène, trente à Pharae en Achaïe. Pausanias et ses contemporains regardaient la plupart de ces pierres comme des symboles ou des statues, à peine

1. R. P. LAGRANGE, *La Crète ancienne*, Paris, 1908, p. 133.

2. Voir R. DUSSAUD, *Les civilisations préhelléniques*, p. 212, 214 : « L'emploi du pilier-support au milieu d'une pièce fut assez répandu à Cnosse à certaine époque : il n'y a rien là de spécifiquement religieux. On a pu accompagner de certains rites la pose de ces piliers, mais ce sont là des rites de construction qui n'élèvent pas ces éléments architectoniques au rang de bétyle et n'y incorporent pas de divinité. » La fameuse colonne du relief de la Porte aux lions de Mycènes n'est point non plus à interpréter, avec A. Evans et S. Reinach, comme une représentation aniconique de la divinité ; ce n'est qu'un schématisme architectural, dans les habitudes des artistes minoens et mycéniens (cf. *ibid.*, p. 215).

ébauchées, de divinités : dans la pierre d'Hyette, c'est Héraklès, qu'on adorait. La conception primordiale semble avoir été celle d'un culte fétichiste : l'aérolithe était regardé comme animé de quelque esprit surnaturel ; qui le possédait, se trouvait nanti d'un talisman contre la pluie, les orages ou les maladies.

A ce culte des pierres, les anciens Grecs ont-ils joint celui des arbres ? Si nous consultons les usages des époques qui suivirent, nous constatons que beaucoup d'arbres y étaient tenus pour sacrés. Sans parler de ceux qui agréaient davantage à telle ou telle divinité, — le chêne à Zeus, l'olivier à Athéna, le laurier à Apollon, — d'autres étaient vénérés comme résidences des dieux eux-mêmes. A Carye, en Laconie, Artémis habitait un noyer, à Boiae un myrte, à Orchomène un cèdre. Les Hamadryades se fixaient dans les chênes, les Méliés dans les frênes. Suivant la conception la plus commune, incorporées à l'arbre, elles vivaient et mouraient avec lui. Ce culte remontait à des temps très anciens. Homère, il est vrai, ne connaît point la dénomination d'Hamadryades, mais, avec les divinités des sources et des fleuves, il mentionne, sous le terme générique de Nymphes, les déesses qui peuplent les prairies et les bois ombrueux. De même, en Crète, le culte des arbres est attesté par de nombreux monuments, beaucoup plus nettement que le culte des pierres : le palmier, le pin, le cyprès, la vigne, le figuier, l'olivier étaient tenus pour sacrés. Gruppe rattache le culte des arbres à un autre culte très antique, celui du feu. La vénération serait remontée du foyer aux arbres servant à l'alimenter. La relation n'est point évidente.

Le culte des arbres peut s'expliquer plus simplement par la tendance à prêter une personnalité vivante aux forces productrices, souvent mystérieuses, du monde végétal. D'ailleurs, à mesure qu'on s'éloigne des origines, des légendes se forment pour expliquer ce culte des arbres, et le rattacher à quelque épisode de l'histoire divine ou héroïque : c'est ainsi qu'à Trézène, Pausanias vit un myrte sacré, dont chaque feuille était percée d'un trou. Ces trous, disait la fable, provenaient des coups d'épingle à cheveux que Phèdre y avait donnés quand elle se consumait d'amour pour Hippolyte.

Les Grecs connurent aussi les animaux sacrés, comme l'attestent les survivances du culte à l'époque historique. Entre tous, les serpents étaient un objet de vénération : tel le serpent de Déméter à Éleusis, le serpent de l'Acropole d'Athènes à qui l'on offrait chaque mois des gâteaux de miel. Les serpents étaient spécialement associés au culte d'Asclépios ; le dieu de la médecine se plaisait à emprunter leur forme pour se manifester à ses fidèles. Les autres dieux avaient leurs animaux favoris : l'aigle est l'oiseau de Zeus, la colombe est dédiée à Aphrodite, la chouette à Athéna. D'ailleurs, ce domaine n'est pas exclusif, et le même animal, par exemple le dauphin, pourra appartenir à Apollon comme à Poseidon. Tantôt ces préférences sont fondées sur les attributs de la divinité, tantôt elles sont dues à des circonstances purement fortuites : c'est ainsi que la chouette ne semble avoir été associée définitivement au culte d'Athéna, que parce que les Athéniens l'adoptèrent comme frappe monétaire, à la fin du VII^e ou au début du VI^e siècle avant Jésus-Christ.

Dans les représentations, on juxtaposait d'ordinaire le dieu et l'animal qui lui était consacré. Parfois pourtant, les formes humaines et les formes animales se mêlent pour donner des êtres monstrueux, qui font songer aux Horus ou aux Isis de l'Égypte. La Crète a fourni une ample série de sceaux ou d'empreintes, portant des représentations de minotaures, déesse-lionne, déesse-aigle, etc. Des figurines féminines à tête de vache ou de brebis, — de date relativement récente, — ont été aussi exhumées à Lycosoura, en Péloponnèse. On n'est pas encore arrivé à déterminer exactement le caractère de ces étranges personnages : il semble pourtant qu'on doive les ranger, non dans la catégorie des divinités proprement dites, mais dans celle des esprits, des δαίμονες, que la superstition populaire redoute et vénère¹. Salomon Reinach s'est appuyé sur ces faits et d'autres du même genre pour affirmer l'existence du totémisme dans la Grèce antique. La plupart des historiens des religions n'ont point cette assurance : Holwerda, Farnell, Van Gennep, Hubert et Mauss, Toutain se tiennent sur la réserve, trouvant l'hypothèse plus ingénieuse que solide. Dans son étude sur les survivances du fétichisme en Grèce, Ch. Michel s'est prononcé nettement contre, ajoutant que « Frazer, qui a tant fait pour la connaissance du totémisme, est arrivé pour la Grèce à une conclusion identique² ». Sans recourir au totémisme, le culte des animaux peut s'expliquer par la croyance soit à des incarnations « occasionnelles » de la divinité dans certains animaux plus redoutables ou moins

1. Voir KARO, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, p. 153-154.

2. *Revue de l'Histoire des Religions*, LX, septembre 1909, p. 159.

connus, soit à la présence permanente d'un esprit mystérieux, dont on ne s'approche qu'avec respect et qu'on prend garde d'irriter. Comme le culte des pierres et des arbres, le culte des animaux ne serait qu'une forme de la croyance en des forces surnaturelles, logées dans des objets matériels.

Montons d'un degré, nous atteignons le culte des morts. L'archéologie nous fournit des détails assez précis sur la civilisation créto-mycénienne. De nombreux sépulcres de types divers, tombes à coupoles, tombeaux à puits ou creusés dans le roc, ont été retrouvés en Crète et sur divers points de la Grèce continentale, à Mycènes, à Vaphio (Laconie), à Menidi (Attique), à Orchomène (Béotie), à Dimini (Thessalie). Plusieurs faits ressortent de ces découvertes. Les cadavres ont été inhumés, d'ordinaire sans embaumement, et, contrairement à l'usage homérique, sans avoir été brûlés¹. Les Grecs croyaient à une survivance, au moins partielle, de leurs morts, et ils les honoraient par de nombreuses offrandes. Les os et les cornes de taureaux, moutons, chèvres, etc., trouvés à l'intérieur ou à l'entrée des sépulcres, ne peuvent être que des restes d'holocaustes. Dans le vestibule ou dromos des tombes rupestres de Mycènes, les ossements humains sont même en si grand nombre, que Perrot admet l'hypothèse de sacrifices de captifs ou d'esclaves : à qui s'en étonnerait, il suffit de rappeler, dans l'Illiade, Achille immolant douze Troyens sur le tombeau de Patrocle (II,

1. • Si l'inhumation est la pratique courante, des cas certains d'incinération ont été constatés par les Italiens près de Haghia Triada et par M. Xanthoudidis à Porli et à Drakonias • (R. DUSSAUD, *op. cit.*, p. 24).

XXIII, 175-176). Aux sacrifices se joignaient de multiples dons, qui constituaient au mort tout un mobilier funéraire : armes, bijoux, vases en or et en argent. Ces offrandes ne se bornaient pas à la seule cérémonie des obsèques, mais elles étaient fréquemment renouvelées. Ce culte avait un caractère familial ; à Mycènes, comme l'a remarqué M. Tsountas les tombes ne sont point éparses, mais forment des groupements séparés ; au centre, un autel en grosses pierres servait aux sacrifices. Il semble légitime de voir dans ces rites funéraires une des origines du culte des héros, destiné à prendre un si large développement à partir du VII^e siècle.

Au terme de notre progression ascendante, nous arrivons aux dieux de l'anthropomorphisme. Ces dieux conçus comme des hommes magnifiés, nous apparaissent, dans Homère, dessinés d'un trait vif et précis. Cette religion épique avec ses légendes supposées connues des lecteurs, ses dieux nettement différenciés par des formules stéréotypées, n'a point émergé spontanément de la pensée du poète ; comme l'épopée, elle suppose une lointaine élaboration. Les trouvailles archéologiques prouvent que, longtemps avant Homère, on prêtait aux dieux des formes humaines. En Crète, on a exhumé des statuettes de divinités féminines dont quelques-unes, qui représentent peut-être la Terre mère des dieux et des hommes, remontent jusqu'à 2500 avant Jésus-Christ. Les statuettes de dieux mâles sont fort rares ; en revanche, on rencontre souvent, comme emblèmes religieux, la double hache ou bipenne, et le bouclier en huit. « La hache double et le bouclier en huit semblent représenter le même dieu céleste ; la hache double concen-

trant plus spécialement cette force divine qu'est la foudre, tandis que le bouclier était en relation avec le tonnerre. A l'époque des palais minoens et mycéniens, c'est bien le grand dieu céleste, le Zeus krétagénès pour l'appeler du nom qu'il portera plus tard, qui manifeste sa puissance multiple par ces divers attributs. Doit-on envisager qu'en des temps plus reculés, les forces célestes étaient conçues comme des entités distinctes, indépendantes de la figure du grand dieu, c'est-à-dire qu'on adorait la hache (la hache double ne devait pas encore être en usage) en elle-même, ou l'esprit de la hache?... C'est possible, mais nous ne pouvons le déduire de nos documents. Dès qu'ils apparaissent, la double hache, le bouclier en huit... sont les attributs des grandes figures divines¹. »

On adorait ces dieux dans des grottes à ciel libre, dans des enceintes sacrées, ou de petites chapelles à l'intérieur des maisons. Ni en Crète, ni à Mycènes, on n'a relevé les traces de temples proprement dits.

Nul doute aussi qu'avant Homère, les Grecs n'aient distingué les dieux de l'Olympe et les dieux chthoniens. Ces derniers semblent avoir été spécialement honorés par les groupes Béotiens et Doriens. Dans Homère, qui représente avant tout la civilisation ionienne, les dieux de l'Olympe affirment nettement leur hégémonie et les dieux chthoniens passent à l'arrière-plan. L'effacement sera transitoire. Le culte des divinités de la terre et de la végétation, avec ses rites d'une saveur archaïque, se conservera dans la religion populaire, au sein des populations agricoles. Les Mys-

1. R. DUSSAUD, *op. cit.*, p. 207.

tères lui donneront une nouvelle vie : l'adoration des divinités chthoniennes et productrices sera « le fond de tous les mystères grecs, et en particulier de ceux d'Éleusis ¹ ».

Dans cet exposé, pour plus de clarté, nous sommes allés du moins parfait au plus parfait. Il ne faudrait pas en conclure que dans la réalité historique les Grecs ont passé graduellement des formes inférieures du fétichisme à une conception plus haute. Ce que l'on constate, c'est la juxtaposition de ces formes du sentiment religieux, non l'évolution. Aussi loin que l'archéologie ou la linguistique remontent, nous trouvons des dieux adorés comme des êtres célestes et immortels. Et, psychologiquement, on ne prouvera jamais que l'homme a dû commencer par s'imaginer les êtres supérieurs dont il se croit dépendant, comme enfermés dans des pierres, des arbres ou des animaux, et ensuite, par un travail de réflexion successive, les ait conçus à l'analogie des êtres humains, avec des passions, des intentions et des formes humaines. C'est un procédé trop naturel à l'homme de tout concevoir à son image et ressemblance, pour que l'on ait le droit de supposer ici l'évolution, bien que d'ailleurs il ait pu mettre un certain temps à trouver les formes d'art concrètes, qui exprimassent ses idées religieuses. Et pour ce qui est des Grecs, la conception d'un dieu du ciel, dont la foudre est le principal attribut, est une de celles qui s'affirment comme les plus anciennes et primitives².

1. LENORMANT, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, art. *Eleusinia*, p. 544.

2. Dans la 3^e édition allemande du *Manuel* de CHANTEPIE DE LA SAUS-SAYE, HOLWERDA reconnaît que cette idée d'un dieu du ciel, régent

Aux partisans d'un évolutionnisme radical, qu'il nous soit permis d'opposer en terminant les sages réflexions que suggère à M. R. Dussaud l'étude des civilisations les plus anciennes de la Grèce : « Aussi haut que nous puissions remonter, c'est-à-dire dès l'époque néolithique, les Égéens ont conçu certains dieux sous forme humaine La conception des divinités sous forme humaine est importante à constater aux plus hautes époques, dès la prise de possession des îles grecques par l'homme. Les théories sur l'évolution religieuse en ces régions, n'en tiennent généralement pas un compte suffisant. La conception anthropomorphe n'exclut pas la conception des divinités sous forme animale ou sous forme d'un arbre, d'une pierre; ces conceptions ne sont pas antérieures l'une à l'autre; elles coexistent. Il faut prendre garde, quand on parle des progrès de l'anthropomorphisme, que ces progrès ne doivent s'entendre que des représentations figurées. A certaines époques, le développement des arts plastiques s'est répercuté sur le matériel du culte; mais il n'y a pas eu introduction d'une notion nouvelle. La preuve en est fournie par les idoles néolithiques, qui, bien que plus anciennes, sont cependant plus voisines du type humain que les idoles des îles dites en violon¹. »

II. — Homère.

Christ place la composition de l'Illiade entre 850 et 780; celle de l'Odyssée, entre 800 et 720. Maurice suprême du monde, peut remonter très loin dans les temps préhelléniques (p. 264).

¹ R. DUSSAUD, *op. cit.*, p. 220, 222.

Croiset place l'Iliade au ix^e siècle, l'Odyssée, fin du ix^e et première moitié du viii^e. Bien que la thèse contraire ait ses partisans, il semble bien que les poèmes homériques nous ont gardé de nombreux vestiges de l'époque mycénienne, dont la civilisation cessa vers l'an 1100, après les invasions des tribus doriennes.

L'Iliade et l'Odyssée ne sont point un traité didactique de mythologie, l'œuvre d'une intelligence soucieuse de coordonner les légendes et de les expliquer méthodiquement. Et pourtant, l'épopée homérique, lue et relue par les générations, a exercé sur les idées religieuses des Grecs une influence capitale. La religion d'Homère, c'est l'efflorescence de l'anthropomorphisme. A peine si, de temps à autre, quelques épithètes, quelques vers isolés nous font souvenir que cet anthropomorphisme dérive de conceptions naturalistes : la Terre est tantôt la déesse au large sein, tantôt la déesse aux larges voies ; Hestia, la déesse du foyer, ne semble pas nettement distinguée du feu, et au chant XXI^e de l'Iliade, nous voyons le dieu-fleuve Xanthos, au beau courant, s'enflammer de colère contre Achille, qui remplit son lit de cadavres. A part ces lointains rappels d'une religion de la nature, les dieux se présentent modelés d'après un anthropomorphisme bien défini, qui s'imposera désormais à l'esprit grec comme la forme nécessaire de ses inventions mythologiques. Après Homère, la fantaisie grecque ne sera point cristallisée. Toujours active, elle créera de nouvelles légendes, mais toutes auront ce trait commun d'être frappées à l'empreinte anthropomorphique. Cette mythologie, née du désir de constituer aux dieux une histoire, et parfois aussi du

besoin d'expliquer des rites anciens, devenus intelligibles, se développera avec une fécondité incomparable. Par sa valeur esthétique, elle préparera l'alliance de la religion avec l'art, mais sa luxuriance même sera un danger pour le sentiment religieux proprement dit. Des dieux si complaisants aux caprices de l'imagination humaine finiront par être traités comme les simples jouets de cette imagination, et la vénération primitive fera place au dilettantisme d'une pensée brillante et légère.

Les dieux d'Homère sont donc des hommes idéalisés. Des simples mortels, ils ont la forme, le visage, les membres, mais plus affinés; dans leurs veines, court un fluide mystérieux, l'ἕρως, qui les entretient dans l'immortalité. Ils sont plus puissants que les héros, plus rapides dans leurs mouvements, ils peuvent, à volonté, se rendre visibles ou invisibles; immortels, ils habitent dans le ciel les palais bâtis par Héphaïstos, demeures splendides où ils mènent une douce existence dans un printemps éternel. Tout grandis qu'ils sont, ces dieux n'en restent pas moins des êtres imparfaits. Ils ont commencé dans le temps, et leur vie reste soumise au rythme des jours, des mois et des années. Pour vivre, il leur faut des aliments, l'ambrosie ou le nectar : à la suite de Zeus, tous s'empressent au festin que leur offrent les Éthiopiens irréprochables. A l'abri de la mort, ils demeurent accessibles aux blessures et à la douleur : Diomède blesse dans le combat Aphrodite et Arès, qui rentrent gémissants dans l'Olympe.

Au moral, la limitation est aussi sensible. Les dieux ont leurs passions, leurs amours, leur patriotisme local. Tous se mêlent avec ardeur aux luttes

humaines, et les traits que leur prête Homère, ne sont point toujours à leur honneur. Apollon tue Patrocle par trahison, Athéna trompe lâchement Hector. Dans le vif du combat, Apollon lance à Arès les épithètes de « fléau des hommes, souillé de meurtres, brigand de grand chemin ». Hélène pourrait invoquer, comme excuse de son infidélité, l'histoire d'Arès et d'Aphrodite, si populaire que le poète la rappelle deux fois.

Cet Olympe, Homère l'organise en monarchie. Au sommet, domine Zeus, le dieu souverain, dont un froncement de sourcils ébranle le monde. Audessous s'échelonnent les autres dieux et déesses : Héra, l'épouse de Zeus ; Athéna, sa fille de prédilection ; Arès, le dieu de la guerre ; Phoibos Apollon ; Hermès ; Héphaistos, le forgeron boiteux et habile ; Aphrodite, la dorée. Poseidon et Hadès, les deux autres Kronides, se partagent la souveraineté des mers et du monde souterrain, mais s'inclinent devant Zeus, leur suzerain. Homère ne mentionne qu'incidemment Dionysos et Déméter ; il ne connaît point les conceptions religieuses, centralisées autour de Dionysos, Déméter et Koré, d'où sortiront plus tard les mystères d'Éleusis.

Juxtaposé ou plutôt superposé à la puissance des dieux, Homère mentionne un autre pouvoir, la *Moira*. La question a été souvent posée : quelles relations unissent Zeus et la *Moira* ? C'est là un problème obscur. Il ne faut point s'en étonner dans un poème, qui n'est point un traité didactique, ni, en son entier, l'œuvre du seul Homère.

A prendre les textes dans leur ensemble, la *Moira* se présente comme la puissance qui fixe la destinée

des êtres, plus spécialement la destinée de chaque homme, surtout l'heure et le genre de sa mort. Beaucoup de modernes, après Welcker, identifient cette loi suprême à la volonté des dieux, surtout de Zeus. Plus d'un passage, où la Moira est unie au nom de Zeus ou d'une autre divinité, cadre avec cette interprétation. Pour les héros, la mort est tantôt le décret inévitable de la Moira, tantôt le décret non moins inéluctable des dieux. L'antinomie s'évanouit, si l'on admet l'identité de la Moira et des décrets divins. Pourtant cette théorie ne résout pas toutes les difficultés : comment se fait-il que Zeus paraisse si craintif en face de la Moira, que pratiquement il s'incline devant elle, et n'ose dérober à la mort Hector et Sarpédon, ces deux hommes « chéris » ? Le moyen de tout concilier serait de considérer la Moira comme un plan de Providence que Zeus s'est fixé une bonne fois, et dont, par respect pour l'ordre établi, il ne veut plus se départir. Mais n'est-ce point prêter à Homère trop de profondeur de philosophie et de netteté de conception ? Nous inclinons à penser que les Grecs, sans examiner à fond le problème, ont vu dans la Moira, cette loi qui domine la vie des misérables mortels et s'oppose aux volontés contradictoires des Immortels, une Règle supérieure aux dieux, et non dérivée de leur essence ou de leur volonté.

Il nous reste à indiquer un dernier caractère de la religion homérique : la croyance à la vie future. Vouloir coordonner tous les détails en une harmonieuse synthèse est tâche impossible : comme les légendes, les croyances ont subi des retouches ou des additions disparates. Des « scholars » aussi péné-

trants que Monro renoncent à accorder entre elles les deux Nékyias (*Odyssée*, chants XI et XXIV). Essayons simplement de dégager quelques idées plus foncières.

Les Grecs des temps homériques se figuraient l'âme, ψυχή, comme un principe matériel, un air subtil, attaché au corps jusqu'au moment de la mort. Le trépas survenu, l'âme s'échappe, conservant la forme et l'image du défunt, mais une image pâle, exsangue, insaisissable aux vivants. Ce fantôme se rend vers les demeures d'Hadès. Pour qu'il en franchisse les portes, il est de toute nécessité que le corps ait été enseveli. Seule la seconde Nékyia présente une opinion discordante : les âmes des préendants arrivent dans la prairie d'asphodèles, où habitent les ombres, bien que leurs corps gisent sans sépulture dans le palais d'Ulysse. L'ensevelissement effectué, l'âme voit s'ouvrir les portes des Enfers. L'*Odyssée* les place très loin, dans l'ouest, au delà du pays ténébreux des Cimmériens, aux limites du profond Océan. — Ce séjour est sous terre. Pourtant la première Nékyia a prêté sur ce point à discussion. L'auteur ne dit pas nettement si l'Érèbe est une région souterraine, ou simplement extra-solaire, proche du rivage où a débarqué Ulysse. La première opinion semble plus probable.

Quelle est la condition des âmes dans l'Érèbe? Rien ne la met en plus vif relief que la plainte d'Achille à Ulysse. « J'aimerais mieux être sur terre serviteur d'un pauvre hère, que roi de tous les morts » (*Odys.* XI, 489). De l'être humain, il ne reste qu'une ombre, un εἶδωλον mince et vague, sans mémoire, sans intelligence, traînant une existence indécise. Pour que

quelques pensées s'agitent encore sous sa face décolorée, il lui faut manger la chair fraîche ou boire le sang des animaux noirs. Dans la seconde Nékya, de composition postérieure, les âmes des héros ont gardé conscience et souvenir : Achille et Agamemnon devisent du passé dans la prairie d'asphodèles.

Quelle qu'ait été leur vie terrestre, l'Hadès ne réserve aux âmes ni châtimens ni récompenses personnelles. Trois criminels seulement nous sont signalés comme soumis à des supplices extraordinaires : Tityos, Tantale et Sisyphe, tous trois châtiés vraisemblablement pour des attentats contre les dieux. De séjour bienheureux, il n'est fait mention qu'une fois (*Odys.* IV, 561-568). Protée annonce à Ménélas qu'il ne mourra pas, mais sera transporté, corps et âme, par les dieux, à la plaine élyséenne, aux confins de la terre, où déjà réside le blond Rhadamanthe. « La vie y est très douce aux hommes ; point de neige, d'hiver ou de pluies, mais toujours l'océan exhale la suave haleine du Zéphyre, qui les rafraîchit. » La raison de ce traitement privilégié n'est point la vertu héroïque de Ménélas, mais sa parenté avec Zeus : « Tu as épousé Hélène, et tu es gendre de Zeus. » Les autres mortels, qui ne peuvent se prévaloir d'alliances aussi illustres, sont destinés, pêle-mêle, à l'existence lamentablement terne et monotone de l'Érèbe.

III. — Hésiode.

Nous entendons sous ce nom les poèmes dits hésiodiques, principalement la *Théogonie*. Christ en

place la composition vers l'an 700. Croiset dit plutôt 800.

Après Homère, les poètes épiques s'étaient appliqués à fixer et à ordonner les légendes héroïques, diffuses dans le monde grec, de façon à présenter aux Hellènes le cycle complet de ces merveilleuses histoires. La *Théogonie* répond aux mêmes velléités scientifiques, aux mêmes désirs d'ordre et d'arrangement : c'est un essai de synthèse des légendes divines. Dans une œuvre didactique, raide d'allures, l'auteur classe les généalogies des dieux, depuis le commencement des choses, jusqu'au règne actuel de Zeus.

A l'origine, quatre êtres : le Chaos, probablement l'espace vide, Gaïa ou la Terre, le Tartare dans les profondeurs de la Terre, enfin Éros (l'Amour). Du Chaos sortent Érébos (les ténèbres) et Nyx (la nuit), de Nyx et d'Érébos, Héméra (le jour) et Éther (l'air lumineux). Gaïa enfante Ouranos (le ciel), les montagnes et Pontos (la mer). De son union avec Ouranos, naissent une multitude de dieux, les Titans, les Cyclopes, les Géants aux cent bras. Survient une première révolution : Ouranos, se montrant cruel envers ses enfants, qu'il ensevelissait dans les profondeurs de la terre, est détrôné par Kronos. Après cet épisode, le poète dévide à nouveau le cycle des générations divines. L'on voit apparaître les Parques, la Mort, le Sommeil, les Songes, la Vieillesse et mille autres abstractions, dont le nombre pouvait accroître indéfiniment la mythologie grecque. Aux Nymphes gracieuses succèdent les monstres, Harpies, Chimères, Gorgones, Sphinx. Dans cette foule bigarrée, deux familles se détachent plus nettement :

les Titans et les Kronides, nés de Rhéa et de Kronos. Elles se disputent un instant la royauté de l'Olympe. Zeus, qui a renversé son père Kronos, voit son empire menacé par les Titans. Aidé par les Géants aux cent bras, il précipite ses ennemis dans le Tartare. Une dernière victoire sur le monstre Typhée assure son triomphe, et le poète n'a plus qu'à nous dire la naissance des derniers Olympiens.

Cette Théogonie, d'une rigidité un peu fruste, a son importance dans l'histoire de la religion grecque. Elle nous apparaît comme un premier essai de spéculations cosmogoniques, essai d'ailleurs très rudimentaire, où l'imagination tient plus de place que la raison philosophique. Pourtant, derrière le déroulement des généalogies, il semble qu'on entrevoie l'idée d'un progrès vers l'harmonie et la lumière. La Théogonie avait encore le mérite de ramifier, aux yeux des Grecs, l'arbre généalogique de leurs multiples divinités, et elle resta pour eux un répertoire souvent consulté.

IV. — Du VII^e à la fin du V^e siècle avant J.-C.

Avec Homère, l'anthropomorphisme s'était nettement affirmé, et les dieux Olympiens avaient prévalu sur les dieux chthoniens. Ces deux caractères se maintiendront dans la littérature classique et dans l'art. De cette influence artistique, il résultera une mythologie commune, officielle, comprise de tous les Grecs dans ses grandes lignes. Ce panthéon panhellénique ne se constitua pas sans compromis entre les dieux Olympiens et les divinités locales et chtho-

niennes. Souvent, les Olympiens ont emprunté aux dieux détrônés des éléments qui leur étaient primitivement étrangers : ainsi, Héra, divinité céleste dans Homère, était adorée à Olympie comme divinité chthonienne. Ailleurs, les dieux vainqueurs dans cette lutte pour la vie gardent comme surnom ou ἐπίκλησις le nom du dieu qu'ils absorbent. Le culte d'Artémis en offre de nombreux exemples : dans les dénominations d'Artémis Britomartis, Artémis Eileithyia, Artémis Hécate, Artémis Iphigénéia, les épithètes ajoutées à Artémis nous rappellent les noms d'anciennes divinités, qui se sont fondues avec elle.

Les Grecs ne se sont point préoccupés, dans ce mélange d'éléments divers, d'éliminer toute contradiction, d'harmoniser les légendes disparates. Il n'y avait point chez eux d'autorité imposant une profession de foi uniforme, de clergé enseignant une théologie précise. De là, beaucoup de flottement dans leurs conceptions, et une grande liberté laissée à la fantaisie individuelle ou nationale. Sur le lieu de naissance de Zeus, que de divergences ! Les uns lui assignaient le mont Dicté, d'autres le mont Ida en Crète, d'autres le mont Ida en Troade, Naxos, le Tmolos, le Sipylos. Les épithètes, attribuées à une même divinité, variaient tellement que les Grecs eux-mêmes ne se reconnaissaient pas dans cette multiplicité. « N'y a-t-il qu'une seule Aphrodite ou en existe-t-il deux, l'Aphrodite vulgaire et l'Aphrodite céleste, je l'ignore, » disait Socrate¹. Au sein du même peuple, les individus ne se croient point liés

1. XÉNOPHON, *Banquet*, VIII, 9.

à une interprétation uniforme de la mythologie. Les légendes sont altérées pour satisfaire l'orgueil aristocratique, la fantaisie des artistes, les conceptions des philosophes. Des conservateurs de vieille roche, comme Eschyle et Pindare, ne se font point scrupule de ces changements. Il est un point, cependant, sur lequel les Grecs se montraient intransigeants : l'observation des rites traditionnels. « La doctrine était peu de chose ; c'étaient les pratiques qui étaient l'important ; c'étaient elles qui étaient obligatoires et impérieuses¹. » Qui pratiquait ces rites suivant les usages des ancêtres, était religieux ; qui voulait les modifier ou les détruire était accusé d'impiété et exposé à la sévérité des lois.

En songeant à cette liberté d'interprétation, à cette création infatigable de mythes, on comprend combien il est difficile de faire la synthèse des attributs d'une divinité, surtout de les rattacher à une idée unique, germe de toutes les légendes postérieures. Des mythologues naturalistes, comme Decharme, l'ont tenté : c'était se condamner à des prodiges d'ingéniosité. « L'extension de la sphère d'action d'un dieu, a dit Henri Weil, tient souvent à des causes accidentelles. Une tribu, une cité qui s'est habituée à regarder un dieu comme son patron spécial, l'invoquera en toute circonstance, lui demandera de protéger les moissons, les troupeaux, de veiller à la fécondité des femmes, à la santé des hommes, à la prospérité du commerce et des industries, au succès des entreprises privées et publiques, sans s'inquiéter de savoir si tout cela s'accorde avec la notion primitive de cette

1. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, p. 193.

divinité et ne rentre pas dans le domaine d'autres dieux¹. » Contentons-nous donc de présenter sous leurs aspects les plus saillants les principales divinités de la Grèce historique.

Zeus est le dieu par excellence de l'hellénisme, celui que le culte comme la poésie ont exalté au rang suprême. Maître du ciel, il habite l'éther au-dessus des nuages, et il aime à être adoré sur le sommet des claires montagnes. De la région lumineuse où il réside, il régit les phénomènes célestes, il fait neiger et pleuvoir ; armé de la foudre que lui forgent les Cyclopes, il déchaîne les orages. Au moral, il est orné des qualités qui conviennent au père des dieux et des hommes. Il est le dieu qui protège les naissances, le foyer, la famille, les villes ; il est le dieu de l'amitié, de l'hospitalité, le dieu des armes et des triomphes, le dieu purificateur et vengeur, le dieu doux, refuge des suppliants. Il est tout-puissant et sage, il connaît l'avenir et le signifie par ses oracles. Cette majesté, dont la statue de Zeus, sculptée par Phidias, était aux yeux des Athéniens le magnifique symbole, se voilait pourtant de bien des ombres. Comme tous les dieux grecs, Zeus a son histoire, il est né, a grandi, est arrivé au pouvoir par la violence. Depuis lors, bien des épisodes ont varié sa vie ; les récits antiques et populaires abondaient en aventures amoureuses d'une révoltante immoralité. Chez les philosophes et les poètes d'âme plus haute, l'idéal s'affina avec le temps, si bien que dans l'hymne de Cléanthe (III^e siècle avant J.-C.),

1. *Journal des Savants*, 1899, p. 279. Le passage de la vie agricole à la vie de cité a dû être une des causes principales de la superposition d'attributs moraux assez divers aux attributs naturels.

Zeus représente le dieu unique de la philosophie stoïcienne.

Fille de Kronos et de Rhéa, Héra est la sœur et l'épouse de Zeus, dont elle partage la puissance. Elle était toute désignée pour être la divinité protectrice du mariage. C'est le trait dominant de son culte, qui fleurit à Argos et dans le Péloponnèse.

Plus en honneur chez les Ioniens, surtout en Attique, apparaît Athéna, la fille favorite de Zeus. Les hymnes homériques la font jaillir, toute armée, de la tête du père des dieux. Quelques mythologues ont voulu découvrir sous la légende le caractère primitivement naturaliste de la déesse. Pour les uns, Athéna aurait été la divinité des orages, de l'éclair qui fend le ciel nuageux; pour d'autres, la déesse de l'éther lumineux ou troublé. De cette conception, il ne reste dans son culte aucun souvenir précis. Les attributs, dont l'a enrichie l'imagination grecque, sont d'ordre moral et politique. Athéna est adorée comme la divinité poliaide par excellence, la protectrice des cités et des acropoles. Vierge guerrière, elle reçoit le butin des lances triomphantes. A l'intérieur de la cité, elle veille sur les affaires publiques, le commerce, l'industrie, les arts. En Attique, elle protège la culture de l'olivier, la grande richesse du pays. C'est à Athènes que le personnage d'Athéna a pris son plus magnifique développement. Les marins, rentrant au Pirée, pouvaient apercevoir sa colossale statue dominant l'Acropole, et la saluer comme la personnification idéale de leur cité intelligente et active.

Avec Athéna, Apollon, fils de Zeus et de Latone, est une des divinités les plus puissantes du monde

grec, et réunit en lui de multiples attributs. Dans les campagnes les plus isolées, en Arcadie et en Laconie, il est le dieu des bergers et des pâturages. Les Ioniens de Délos saluent en lui le dieu de la poésie et des arts, qui conduit le chœur des Muses et des Grâces. Il apparaît tantôt distinct de Hélios, le dieu du soleil, tantôt identifié avec lui, mais seulement à partir du ^v^e siècle avant Jésus-Christ. — A Delphes, il est le prophète toujours écouté, rendant les oracles que lui dicte Zeus en personne.

Comme Apollon, Artémis, du moins d'après les traditions épiques et lyriques, est fille de Latone, et, pour faire pendant à son frère, on l'identifia avec Hécate et Séléné, les déesses lunaires. Roscher cite Eschyle comme premier témoin de cette fusion. — Les traits primitifs sont ceux d'une déesse de la fécondité, patronne des campagnes et des animaux. Elle parcourt en chasseresse les bois et les montagnes; vierge, elle protège la chasteté et les amours légitimes. — Au contact d'Astarté et de Cybèle, son culte devait s'altérer en Asie Mineure, et l'Artémis d'Éphèse s'appropriâ les rites sensuels des divinités orientales.

Cette influence de l'Orient se manifeste plus profonde encore dans le culte d'Aphrodite, si souvent assimilée à l'Astarté sémitique, et aussi dans l'emprunt, fait aux Phéniciens, du mythe d'Adonis (le Tammouz des Babyloniens), le bel adolescent aimé par Aphrodite, qui meurt et renaît chaque année, comme la végétation qu'il personnifie.

Parmi les grands dieux, il faudrait encore citer Arès, le dieu de la guerre, probablement d'origine thrace; Hermès, dieu des troupeaux et de la fécon-

dité, devenu au XXIV^e chant de l'Illiade le héraut de Zeus, et au XXIV^e chant de l'Odyssée le conducteur des âmes vers les enfers ; Hadès et Perséphone, le dieu et la déesse des morts ; enfin les divinités qui présidaient aux mystères d'Éleusis, Déméter, la déesse de la terre nourricière, Koré sa fille, et Dionysos, dieu de la végétation en général, avant de devenir le dieu de la vigne. Sur mer régnait Poseidon. Pour les uns, c'était, à l'origine, un dieu des forces souterraines et des tremblements de terre ; d'autres y voient un dieu des eaux, devenu plus spécialement le dieu des mers, quand ses adorateurs se lancèrent dans les courses maritimes.

Au-dessous des grands dieux fourmillent les dieux secondaires : divinités terribles comme les Furies ; divinités gracieuses, Nymphes des bois, des sources et des fleuves, les cinquante Néréides et les trois mille Océanides ; dieux n'émergeant qu'à demi de la bestialité, Pan et les cortèges de Silènes et de Satyres. Peut-être quelques-uns de ces êtres hybrides ne sont-ils que les survivances d'anciens démons de la période mycénienne aux formes à demi animales.

Au VII^e et au VI^e siècle, l'histoire constate l'épanouissement du culte des héros. L'épopée avait grandi, idéalisé ses personnages, peut-être aussi rabaissé certains dieux en décadence ; le culte des morts avait distingué dans sa vénération les ancêtres les plus illustres. De là à en faire des « Surhommes », intermédiaires entre l'humanité et la divinité, il n'y avait qu'un pas qui fut vite franchi. Les événements politiques favorisèrent ces sortes d'apothéoses. En Grèce, les peuples se constituaient en

groupements distincts, des colonies se fondaient sur les côtes d'Asie Mineure, de Chersonèse, de Thrace, en Sicile, en Grande Grèce. Les nouvelles cités se cherchèrent des ancêtres glorieux, et, pour illustrer davantage leurs généalogies, elles divinisèrent leurs aïeux prétendus. Diomède eut ses sanctuaires et ses fêtes à Argyrippe et Métaponte en Grande Grèce, Adraste à Sicyone, Hélène et Ménélas à Sparte, Thésée en Attique, Achille sur les côtes de la mer Noire¹. Le plus célèbre de tous fut Héraklès, le héros national des Doriens.

Pendant que la poésie et l'art s'intéressaient surtout aux dieux Olympiens, que le patriotisme local glorifiait les héros, le culte des divinités chthoniennes et des morts restait très vivace, et se manifestait en de nombreuses fêtes d'un caractère nettement populaire. Les paysans de l'Attique célébraient en l'honneur de Déméter les Haloa à la récolte des fruits, les Proerosia avant les labours, les Chloeia, quand les moissons commençaient à mûrir. Les autres cantons de la Grèce avaient des fêtes analogues, au temps des semailles, de la floraison ou des vendanges. Partout aussi on retrouve le mythe du bel éphèbe, génie de la végétation, Karnos, Hyakinthos, Daphnis, Hylas, Linos, etc., dont le trépas rachète à la jalousie des dieux la prospérité de la récolte. La religion populaire avait aussi gardé le souvenir de ces *dieux fonctions*, qui jouaient un si grand rôle

1. Au v^e siècle, certaines cités célèbrent non seulement des ancêtres lointains et mythiques, mais des personnages presque contemporains : le Spartiate Brasidas, mort à Amphipolis en 422, y est honoré comme fondateur; Miltiade reçoit aussi un culte dans la Chersonèse de Thrace.

chez les Romains. Parmi les dieux de la végétation, on peut mentionner *Phytios*, qui fait pousser les plantes, *Phorbos*, qui est préposé aux pâturages, *Pandrosos*, qui envoie la pluie printanière, *Erechteus*, qui brise les mottes de la glèbe, *Triptolémios*, qui accomplit un triple labour, *Sminthios*, qui chasse les souris des champs, *Maléatos*, qui fait mûrir les pommes, etc. D'autres président à la vie humaine : *Éros*, dieu de l'amour, *Lécho* qui protège les femmes en couches, *Kourotrophos* qui prodigue ses soins aux nourrissons, etc. — Difficiles à distinguer de ces petits dieux spéciaux sont les démons qu'a créés l'imagination populaire. « Citons, par exemple, les esprits qui protégeaient les diverses professions, comme *Eunostos*, adoré par les meuniers et dont l'image se trouvait dans tous les moulins ; et comme ces démons *Asbestos*, *Syntrips*, *Omodamos*, *Smaragos* et *Sabaktès*, que craignaient les potiers pour les dangers dont ils menaçaient la cuisson des vases ; ceux que l'on invoquait dans les jeux publics, comme *Taraxippos*, qui faisait peur aux chevaux, et ceux qui présidaient aux événements les plus ordinaires de la vie, comme *Matton* et *Keraon*, qu'on honorait à Sparte dans les banquets publics, et que l'on peut rapprocher de *Deipneus*, qui recevait en Achaïe des honneurs analogues ¹... » A cette catégorie, il faut encore rattacher les démons des maladies, et tous ces esprits étranges et terribles, rangés autour d'Hécate : Kères, Stryges, Lamies, Érinées, et les fantômes, tels que Mormo, Akko,

1. CH. MICHEL, *Les esprits dans les croyances populaires de l'ancienne Grèce*, dans *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* (Nouvelle série), 1910, I, p. 200.

Empousa, dont les Grecs modernes n'ont pas encore oublié les terrifiantes figures.

Quant aux morts, malgré la tradition poétique qui les reléguait dans un monde souterrain, séparé des vivants, le peuple continuait de les honorer, comme s'ils résidaient dans les tombeaux. Le 30^e jour de chaque mois leur était consacré : en ce jour, ainsi qu'aux anniversaires de leur naissance et de leur trépas, les tombes étaient arrosées de libations de vin, de lait, de miel ou de lait et de miel mélangés. Le troisième jour des Anthestéries (en février) leur était aussi réservé : on leur offrait des pots de légumes cuits, puis on les priait solennellement de se retirer : survivance, semble-t-il, de conceptions populaires, qui regardaient les morts comme des êtres malfaisants, des revenants dangereux. (Comparer les Lémures à Rome.)

Enfin le vi^e siècle voyait se développer, à côté de la religion nationale, de plein air, des religions secrètes, ouvertes aux seuls initiés. Aux âmes grecques, s'éveillant à la philosophie et à la science, la mythologie traditionnelle parut insuffisante. Les *Mystères* et l'*Orphisme* se présentèrent comme la réponse à cette curiosité intellectuelle et à ces aspirations religieuses.

De tous les mystères grecs, les plus célèbres étaient ceux d'Éleusis. Ils avaient lieu tous les ans et comprenaient deux groupes de fêtes distinctes : les Petits Mystères, au mois d'Anthestérion (février), les Grands Mystères ou Éleusinies au mois de Boedromion (septembre); Déméter, Koré sa fille, et Dionysos étaient les divinités qui présidaient à ces solennités.

Les Petits Mystères se célébraient à Agra, un fau-

bourg d'Athènes. C'était le préambule nécessaire de l'initiation aux Grands Mystères. Nous savons seulement qu'ils étaient précédés d'une purification, accomplie sur les bords de l'Ilissos. Pour le reste, comprenaient-ils des représentations dramatiques ou simplement un enseignement particulier, donné par le mystagogue? Nous en sommes réduits aux conjectures.

Après cette préparation, les candidats recevaient dans les Grands Mystères les révélations qui constituaient l'initiation proprement dite : dès lors, ils étaient comptés au nombre des mystes. Après un intervalle d'une année, ils pouvaient se présenter au degré supérieur, l'époptie. A l'époque classique, tout Hellène, fût-il esclave, pouvait se faire initier.

Voici, principalement d'après les travaux de Foucart¹, comment on peut reconstituer l'ordre des cérémonies sacrées.

Le 14 de Boedromion, les objets sacrés sont portés d'Éleusis à Athènes, au sanctuaire de l'Éleusinion. Le 15, réunion des mystes dans le Poecile, voisin de l'Éleusinion. Deux des principaux dignitaires, l'hiérophante et le daduque, faisaient la « proclamation », énumérant les conditions d'admission aux mystères, à l'exclusion des criminels, sacrilèges, meurtriers ou barbares. On imposait aux candidats l'obligation du secret absolu. Le 16, les mystes se rendaient sur le rivage, et là se plongeaient dans la mer dont les eaux avaient la vertu d'effacer les souillures. Chacun d'eux portait avec soi et lavait dans les flots le jeune porc qu'il devait ensuite immoler à Déméter. Après deux

1. P. FOUCART, *Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Eleusis*, Paris, 1893. — *Les Grands Mystères d'Eleusis*, Paris, 1900.

jours, passés dans l'observance des jeûnes et abstinences prescrites par les mystagogues, les initiés se rendaient en procession d'Athènes à Éleusis. Au milieu des chants sacrés et des cris bruyants, on portait en triomphe les objets sacrés et la statue d'Iacchos, jeune dieu d'origine assez obscure, identifié à Dionysos, probablement dès l'époque des Pisistratides (fin du ^{vi}^e siècle). Le soir, la procession arrivait à Éleusis. Sur le nombre des journées qu'on y passait, l'ordonnance des cérémonies sacrées, nous ne sommes qu'imparfaitement renseignés. Il est fait mention de sacrifices à différentes divinités. Après des purifications, des jeûnes, les initiés absorbaient le *κρυσεών* ou bouillie mystique. Enfin, ils assistaient pendant la nuit aux spectacles mystérieux, qui se déroulaient aux abords et à l'intérieur du temple de Déméter. Un premier drame représentait la légende de l'enlèvement de Koré, les courses errantes de Déméter à la recherche de sa fille. Foucart et Lenormant ajoutent un autre drame, le mariage sacré de Zeus et de Déméter, qui peut-être n'avait pour témoins que les époptes ou initiés du second degré.

Aux spectacles se joignait l'exhibition des objets sacrés. Tandis que la salle était plongée dans l'obscurité, les portes du sanctuaire s'ouvraient soudain, et le hiérophante, en costume magnifique, le front ceint du bandeau royal, montrait aux mystes assemblés les objets éclairés d'une lumière splendide. Qu'étaient ces objets ? Aucun texte ne permet de les déterminer avec certitude. On conjecture avec vraisemblance qu'ils comprenaient, outre certains attributs mystérieux, les statues des deux déesses Déméter et Koré, voilées pendant la procession, et découvertes

tout à coup aux initiés. Enfin saint Hippolyte signale comme le plus admirable et le plus parfait mystère de l'épopée, l'exhibition de l'épi de blé, symbole du culte de Déméter, présenté en silence à la foule assemblée.

L'effet de tous ces spectacles, se déroulant avec une mise en scène magnifique, était d'inspirer aux initiés l'assurance d'une existence bienheureuse dans le monde souterrain. Cette conviction s'opérait non par un enseignement dogmatique, par la révélation de doctrines ésotériques, mais par de féeriques exhibitions, frappant vivement les sens et l'imagination, par des purifications qui rendaient les initiés plus agréables aux dieux, dignes de former aux enfers ces chœurs bienheureux, décrits par Aristophane (*Gren.* 446 sqq.) : « Allons dans les prairies, semées de roses, former selon nos rites ces chœurs gracieux auxquels président les Parques bienheureuses. C'est pour nous seuls que luit le soleil, ses rayons éclairent les initiés qui ont mené une vie pieuse, également chère aux étrangers et aux citoyens. »

L'*Orphisme* est tout à la fois une philosophie et une religion. Complexes et obscures sont les origines de ce mouvement d'idées, où semblent se combiner les influences diverses de la Thrace, de la Crète, peut-être de l'Égypte. Nous ne commençons à le saisir dans sa réalité historique qu'au ^{vi}^e siècle avant Jésus-Christ, et déjà son succès est très grand. C'est l'époque où circulent en Grèce, sous le nom d'Orphée, une série d'ouvrages, dont le principal auteur était Onomacrite. Il serait trop long d'exposer ici toutes ces doctrines ; rappelons seulement le mythe principal qui les symbolise, la légende de Dionysos Zagreus.

Né de Zeus et de sa fille Perséphone, Zagreus a reçu, encore enfant, l'empire du monde. Héra, jalouse, excite contre lui les Titans. Le jeune dieu, par une série de métamorphoses, échappe à leurs ruses, jusqu'à ce que, saisi par eux sous la forme d'un taureau, il est mis en pièces, déchiré et dévoré. Pallas réussit pourtant à leur ravir le cœur de la victime, et de ce cœur renaît le nouveau Dionysos. Zeus se venge des Titans et les foudroie. De leurs cendres sort le genre humain, dans lequel l'élément titanique, principe du mal, s'oppose à l'élément dionysiaque, principe du bien, dérivé du sang de Zagreus. De là, pour l'homme, la nécessité de se libérer du principe mauvais pour faire triompher l'élément divin; il y arrive par une série de purifications, répétées pendant plusieurs existences consécutives, jusqu'à ce qu'il entende de Perséphone le mot sauveur : « Bienheureux et fortuné, tu seras dieu et non plus mortel. » — Sur cette théologie s'étaient greffés un culte et des mystères, célébrés pendant la nuit dans des confréries fermées ou thiasés. Comme éléments essentiels de ce culte, notons des purifications¹, des sacrifices nonsanglants et des libations, la représentation du mythe de Dionysos Zagreus, le rite de l'omophagie, par lequel les initiés dépeçaient un taureau vivant et en mangeaient la chair crue, enfin la révélation de formules sacrées, qui permettaient aux initiés d'accomplir heureusement le voyage

1. Le plus curieux de ces rites purificateurs était l'immersion de l'initié dans un bain de lait. Il semble, en effet, qu'il faille prendre au sens matériel et réaliste la formule des mystères orphiques : « Je suis tombé dans le lait. » Mais, suivant la remarque de M. R. Pichon, « à défaut de lait véritable, une eau appelée de ce nom, peut-être mélangée de quelque substance qui lui donnait l'aspect de lait, pouvait en tenir lieu » (*Revue des études grecques*, janvier 1910, t. XXIII, p. 61).

des enfers : ces formules offrent beaucoup de points de contact avec le Livre des morts égyptien ¹.

V. — Le commencement de la décadence.

Qui eût parcouru Athènes au milieu du ^v^e siècle, contemplé les monuments que Phidias, Mnésiclès et Ictinos élevaient sur l'Acropole à la gloire de Zeus et d'Athéna, ne se fût point douté que cette floraison artistique coïncidait avec une certaine décadence de la mythologie traditionnelle. Et pourtant l'antique religion commençait à branler, au moins dans les esprits cultivés. La lutte contre la mythologie vint des philosophes.

Dès ses débuts, la philosophie grecque brisa, en fait, avec la tradition sacrée, et construisit ses systèmes, sans se préoccuper d'y intégrer la religion. A la différence des civilisations orientales, où de puissantes écoles de théologiens, comme celles de Babylone ou d'Héliopolis, renouvelaient et vivifiaient la pensée religieuse, la mythologie grecque, à l'époque classique, ne devait point profiter du travail de la réflexion philosophique. Les penseurs, qui ne l'attaquent point, en sont à tout le moins indépendants. Dès lors la religion, privée de toute sève féconde, devait peu à peu se réduire à un pragmatisme sec, à un ensemble de rites, vides de signi-

1. La Grèce connut d'autres mystères, mystères des Cabires, de Sabazios. Comme éléments essentiels, nous y retrouvons communément des purifications, des sacrifices, la révélation de formules sacrées, enfin des rites, variant suivant les différents mystères. L'initiation aux mystères de Sabazios est racontée par Démosthène (*Pro Corona*, § 259-260).

fication. Et Cumont a pu dire : « Jamais peuple d'une culture aussi avancée n'eut religion plus enfantine¹. »

Les premiers Ioniens, Thalès, Anaximandre et Anaximène, l'école pythagoricienne avaient gardé une certaine neutralité. L'École Éléate, au contraire, se montra nettement agressive. Xénophane nie expressément la conception anthropomorphique de la divinité, pour y substituer celle de l'Un, indevenu et impérissable. Ce mouvement, commencé dès le vi^e siècle, fut repris dans la seconde moitié du v^e par les sophistes. Sous leur influence, se répandait dans les cercles distingués d'Athènes, parmi la jeunesse dorée du temps, un scepticisme banal qui ne pouvait épargner la religion. Protagoras proclamait nettement l'agnosticisme : « Sur les dieux, je ne puis rien dire, ni qu'ils sont, ni qu'ils ne sont pas. » Gorgias posait des principes, qui conduisaient au pur nihilisme : « Il n'y a rien ; s'il y a quelque chose, ce quelque chose est inconnaissable. »

La poésie, qui avait si puissamment contribué à implanter les légendes mythologiques, à concilier les diverses traditions, devenait, dans les pièces d'Euripide, l'auxiliaire de la sophistique. Tantôt le poète attaque les légendes divines ou héroïques, qui lui paraissent contredire le bon sens ou la morale, tantôt il laisse planer sur toute la religion un scepticisme vague. Rien de plus flottant que sa conception de Zeus, le dieu principal de la religion hellénique. Parfois, il semble le confondre avec la nécessité, ou l'intelligence des mortels, ou l'éther lumineux et infini, qui enveloppe le monde. Ailleurs, un frag-

1. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*², Paris, 1909, p. 43.

ment de Mélanippe la philosophe insinue l'agnosticisme : ce pourrait bien être le fond de sa pensée.

Ces attaques produisirent dans les esprits grecs des réactions diverses, qu'il est intéressant de noter. Les uns, comme Pindare, restaient attachés à la mythologie traditionnelle, tout en essayant de fortifier ses points faibles. Certains mythes déplaisants sont supprimés, l'idéal de perfection divine se purifie, se spiritualise. Les idées sur la vie future sont en progrès, la sanction dans l'autre monde apparaît, bien qu'imparfaite. Eschyle, lui aussi, reste profondément religieux. Il ne se lasse pas d'exalter Zeus, « le Seigneur des Seigneurs, bienheureux entre tous les bienheureux, puissant au-dessus de tous les puissants ». Pourtant, si l'on songe au vers célèbre de Pindare : « Qu'est Dieu? Que n'est-il pas? C'est le Tout » (fragment 117), et au fragment eschyléen des Héliades : « Zeus est l'éther, Zeus est la terre, Zeus est le ciel, Zeus est le Tout et encore au-dessus du Tout » (fragment 345), on croit entrevoir dans l'esprit des deux poètes un courant profond qui les entraîne au panthéisme naturaliste, on pressent le monisme stoïcien. D'autres gardaient une sérénité, que ne traversait aucun nuage. Sophocle, « l'heureux Sophocle », nous apparaît comme le type de ces âmes, tranquillement reposées dans les doctrines héréditaires. Et sans doute, dans le peuple d'Athènes, le nombre de ces esprits confiants était grand au ^v^e siècle. Cette foule permet bien à Aristophane de rire de ses dieux, elle n'admet pas qu'on les nie. Les passions religieuses et politiques restent facilement inflammables contre quiconque est réputé novateur. En 415, un décret mettait à prix la tête de Diagoras, pour cause

d'athéisme ; en 411, Protagoras était banni d'Athènes et ses livres brûlés sur l'agora ; en 399, Socrate était condamné à boire la ciguë.

Aussi était-ce jeu moins dangereux d'allier à la libre spéculation philosophique le respect des usages établis. Ainsi fit Platon, qui conserva le culte et même les oracles dans sa cité idéale ; ainsi firent plus tard Épicure, les Stoïciens, et même les sceptiques, tels que Carnéade, sans se soucier de l'illogisme de leur conduite. Le culte restait la grande force de la religion grecque, l'un des signes essentiels du loyalisme envers l'État ; de ses rites et de ses fêtes, il enserrait toute la vie de l'individu.

On honorait les dieux par la prière, par des offrandes variées, précieuses ou non, flûtes, pinceaux, filets, armes, suivant la profession du donataire, objets d'art, animaux et même des courtisanes à Aphrodite. Aux offrandes s'ajoutaient les sacrifices : sacrifices non sanglants, fruits, gâteaux, libations, encens, — sacrifices sanglants de brebis, chèvres, porcs, taureaux, bœufs, etc. Les animaux blancs étaient réservés aux dieux Olympiens, et offerts le matin. Aux dieux chthoniens, aux héros et aux morts, on immolait des animaux noirs : le sacrifice avait lieu le soir, et les assistants ne se réservaient ordinairement aucune part de la victime.

Les sacrifices humains, de caractère expiatoire, furent aussi en usage chez les Grecs des temps reculés. Puis les anciennes coutumes furent adoucies ou éludées : aux Thargélies athéniennes, deux hommes, au lieu d'être immolés, étaient simplement chassés hors de la ville, à coups de branches de figuier. Pourtant les sacrifices humains ne dispa-

rurent pas complètement. On les constate chez les Ioniens au ^{vi}^e siècle. Avant Salamine, Thémistocle dut immoler trois prisonniers perses. Au temps de Pausanias (ⁱⁱ^e siècle après Jésus-Christ), des victimes humaines étaient encore sacrifiées en Arcadie à Zeus Lycéen.

Les dieux avaient leurs temples, dont la garde était confiée à des prêtres ou prêtresses. Les prêtres en Grèce ne formaient pas un clergé hiérarchisé, mais étaient indépendants les uns des autres. Leur fonction était exclusivement de vaquer aux cérémonies du culte, sans prédication ni enseignement doctrinal. Leur coopération était requise pour accomplir un office religieux dans le sanctuaire. Hors de là, les magistrats pouvaient se passer d'eux pour sacrifier sur les autels publics.

Enfin, les Grecs, comme la plupart des peuples antiques, pratiquaient la divination. Les songes, le vol des oiseaux, l'observation des entrailles des victimes, les prodiges devenaient matière à présages. On avait surtout recours aux oracles. Les trois principaux étaient ceux de Zeus à Dodone, de Zeus Ammon en Égypte, d'Apollon à Delphes. A Dodone, la volonté divine se manifestait dans le souffle mystérieux, qui agitait les feuilles d'un chêne. Avec le temps, de nouveaux modes de consultation furent découverts : on interprétait le murmure d'une fontaine sacrée, les résonances de bassins d'airain suspendus autour du chêne de Zeus, etc. En Égypte, la statue du dieu était portée sur les épaules des prêtres, en procession solennelle ; à ses oscillations, les devins apprenaient à connaître la volonté divine. A Delphes, les oracles étaient rendus par la Pythie,

sous l'inspiration immédiate d'Apollon. Cet oracle de Delphes fut le plus consulté de tout le monde grec; il ne disparut qu'au temps de Constantin.

VI. — La fin de la religion grecque.

Avec les conquêtes d'Alexandre le Grand, la religion grecque pénètre plus avant en Asie et en Égypte. Les dieux grecs furent accueillis avec une spéciale faveur à Alexandrie. Leur culte s'y accrut de celui d'Alexandre et des Ptolémées, rois et reines, divinisés. La nouvelle dynastie héritait ainsi des hommages, rendus jadis aux pharaons. Les Séleucides à Antioche, les Attalides à Pergame suivirent cet exemple. Ces apothéoses se faisaient d'autant mieux accepter, qu'elles cadraient avec des théories, très répandues dans le monde érudit : Évhémère avait appris aux savants alexandrins que tous les dieux, à commencer par Ouranos, Kronos et Zeus, n'étaient que des mortels divinisés. Dès lors, déifier les rois « sauveurs ¹ et bienfaiteurs » pouvait passer pour un acte de traditionalisme.

A son tour, la Grèce s'ouvrait aux influences étrangères. Avant la conquête macédonienne, les dieux étaient étroitement liés à la vie de la cité, de la πόλις, dont ils étaient les fondateurs ou les protecteurs. La cité finissant, le culte perd de son exclusivisme. Les dieux égyptiens, jusqu'alors honorés

1. Ce titre de « sauveur » implique d'ailleurs une conception toute différente de la conception chrétienne. Dans la religion royale ou impériale, « le σωτήρ n'est pas celui qui sauve l'âme, qui la délivre du péché, du mal, du démon; c'est celui qui sauve ou qui protège la cité, le royaume, l'empire ». J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, t. I, p. 46.

dans les ports grecs par quelques associations privées (θίασοι, ἑρανοί), composées en majeure partie d'étrangers, recrutèrent de nombreux adeptes dans le monde hellénique. Les adorateurs d'Isis et de Sérapis se multiplièrent dans les îles de la mer Égée, en Grèce et en Sicile, d'où la propagande égyptienne gagna l'Italie. Les autres cultes orientaux eurent moins de succès, « parce que les mystères helléniques, surtout ceux d'Éleusis, enseignaient des doctrines analogues, et suffisaient à la satisfaction des besoins religieux ¹ ». Les Grecs, qui avaient accueilli Cybèle dès le ^v^e siècle, ne purent se défaire de leur répulsion pour son parèdre équivoque, le dieu phrygien Attis; la déesse syrienne Atargatis ne trouva d'adorateurs fervents que parmi les marchands de Délos. Quant à Mithra, si puissant dans les provinces latines à l'époque impériale, il ne réussit pas à entamer le domaine hellénique; tout au plus signale-t-on une dédicace tardive trouvée au Pirée, et quelques mithréums sur les côtes de Phénicie et d'Égypte, à Aradus, Sidon et Alexandrie. Cette rareté des monuments mithriaques est sans doute à expliquer par l'absence de soldats romains sur le territoire grec, et aussi par ce fait que la population servile y était indigène.

Mais, en même temps qu'elle gagne en extension, la religion perd en sérieux et en profondeur. Suivant la remarque de J. Kaerst², les dieux grecs sont

1. F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*², p. 324, note 23.

2. JULIUS KAERST, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, 2^e Band, *Das Wesen des Hellenismus*, Leipzig, 1909, p. 207.

moins les dieux d'un pays, d'un territoire, que les dieux d'un peuple, d'un groupement. Ils vivent dans la cité qui les honore. La cité se dissolvant et les tendances individualistes venant à triompher, les dieux voient s'affaiblir leur vie personnelle, cessent de jouer leur rôle historique. Le culte officiel subsiste, il est vrai, avec ses fêtes, souvent magnifiques, mais comment pourrait-il exercer une profonde influence sur la vie des individus, alors que l'État qu'il personnifie est souvent si impuissant? Il se maintient à titre de décor qui encadre agréablement la vie; ce n'est plus la source intime et profonde du sentiment religieux. On voit s'accroître le divorce de la vie religieuse et de la vie civile : seul, plus tard, le culte des empereurs continuera à les unir étroitement. Au culte public et aux organisations officielles se juxtaposent de nombreuses associations privées, où les femmes et les esclaves tiennent une place importante.

Dans toutes ces transformations et révolutions, qui marquèrent le règne d'Alexandre et des diadoques, de nouvelles forces entraient en jeu, représentées par de puissantes individualités, non plus concentrées dans des groupes solidaires. C'est à ces individus que vont les hommages, à eux dont l'action se fait sentir sur le cours des événements humains, beaucoup plus que la puissance problématique des dieux, relégués dans l'Olympe. C'est le triomphe de l'anthropomorphisme le plus radical, de la dépendance totale reconnue d'homme à homme. C'est aussi, du moins en rigueur de logique, la ruine du sentiment religieux, que ces apothéoses de souverains : car ces rois, si grands qu'ils soient, ne sont

que des hommes, la déification officielle ne change pas leur nature intime, et, au fond, l'homme est moins dépendant de son dieu que celui-ci ne l'est de l'homme : — si l'homme fait les dieux, c'est aussi lui qui les défait. En même temps, le mythe, déjà « rationalisé » par Euripide, achève de perdre son caractère d'histoire sainte, puisque, d'après l'explication d'Évhémère, le passé des dieux s'explique par l'histoire présente : comme les Ptolémées ou les Séleucides, ils n'ont été que des bienfaiteurs humains, vivant dans le souvenir des hommes.

Si la limite entre l'humain et le divin se volatilise, on voit de même s'estomper les distinctions entre les différentes divinités. La mythologie grecque s'altère, les physionomies des dieux perdent de leur netteté, les traits individuels s'obscurcissent, les attributs se déplacent capricieusement d'une divinité à l'autre. Déjà, dans les temps antérieurs, la multiplicité même des dieux, la personnification des activités naturelles et humaines, le caractère indécis de certaines divinités avaient préparé ce mouvement syncrétiste, que retenait la puissance traditionnelle de la cité. Rien n'y met plus obstacle, dans cette fusion des idées et des races, qui caractérise l'hellénisme. Ce syncrétisme, — moins puissant sur les divinités étroitement liées à un groupe social bien déterminé, comme Athéna, — atteint surtout les dieux à physionomie universelle, tels que Zeus, ou en rapport plus intime avec les grandes forces naturelles, comme Dionysos ou Déméter. Les inscriptions attestent l'assimilation fréquente d'Isis avec Déméter, Aphrodite, — d'Osiris avec Dionysos, Adonis, — de Sérapis avec Asclépios, Zeus, Diony-

sos, — de la déesse thrace Bendis avec Artémis, Hécate, Perséphone, — des Cabires de Samothrace avec les Dioscures. On identifie même le Dieu des Juifs avec Ζεύς Ὑψίστος. Ce serait pourtant une erreur de croire que ce mouvement syncrétiste ait abouti à un monothéisme strict, surtout dans les classes populaires : « Les idées, dit M. Farnell, deviennent moins distinctes, mais il n'en sort pas une idée unique de la divinité. Ce syncrétisme a détruit la vie de la sculpture religieuse ; il n'a rien fait pour le monothéisme, mais il a fait beaucoup pour le scepticisme et pour les superstitions les plus grossières¹. » Dans les philosophies néo-pythagoricienne et néo-platonicienne, on sent l'effort pour organiser la hiérarchie des dieux sous un chef suprême, — Zeus ou Osiris, peu importe le nom — ; on ne trouve pas la transcendance, nettement reconnue, d'un Dieu unique. Chez les Stoïciens, cette transcendance relative est encore compromise par le panthéisme du système ; il n'y a qu'un dieu, parce qu'il n'y a qu'un monde harmonieux, dont ce dieu n'est que l'âme, éternelle comme le monde qu'elle pénètre et vivifie. — Bien que favorisant la curiosité religieuse, ce syncrétisme sera un des principaux obstacles à la diffusion du Christianisme. Rien de plus opposé aux idées courantes, que l'exclusivisme doctrinal de la religion chrétienne, son intransigeance morale, son horreur de tout compromis avec les cultes païens. Le chrétien devait vivre au milieu du monde, au milieu même de sa famille, comme n'en étant pas, et, suivant la parole aus-

1. *The cults of the Greek States*, Oxford, 1896, I, p. 83.

tère du Maître, perdre son âme pour la sauver.

Par un phénomène remarquable qui a fait comparer la période alexandrine à la Renaissance ¹, cette époque de civilisation raffinée est toute pénétrée de superstition. Le culte abstrait de la Fortune (Τύχη) prend un développement extraordinaire, comme si les bouleversements qui avaient suivi la conquête macédonienne, eussent excité dans l'homme un sentiment plus vif de sa dépendance vis-à-vis du Destin.

Alors que dans Homère la Moira représentait la destinée régulière, assignant à l'homme sa place dans l'ordre universel, Tyché est la destinée instable et capricieuse, s'imposant d'autant plus aux esprits que la croyance en une règle absolue de justice s'affaiblit davantage. L'astrologie chaldéenne, de plus en plus envahissante, renforce ces tendances fatalistes. Les papyrus, qui ont survécu aux destructions systématiques, ordonnées par les empereurs, nous révèlent l'influence grandissante de la magie. Enfin, le culte des démons prend une singulière extension. Nous l'avons vu, la démonologie n'était pas absente de la religion populaire : elle y tenait même une place, dont les textes anciens ne nous permettent peut-être pas d'apprécier toute l'importance. Cette croyance aux démons avait déjà été recueillie par des poètes, comme Hésiode, qui intercalait entre les dieux et les hommes une catégorie d'êtres intermédiaires, distincts des héros. Des vestiges de cette même conception se retrouvent plus tard chez les Pythagoriciens et Platon. Xénocrate,

1. J. KAERST, *op. cit.*, p. 247.

disciple de Platon, introduisit cette doctrine dans l'Académie, et la systématisa. Au temps de l'Hellénisme, elle fut reprise et obtint un succès extraordinaire, peut-être sous l'influence des idées orientales. Plutarque s'en fit le principal interprète. Pour lui, les démons sont des êtres invisibles, aériens, habitant l'espace entre la terre et la lune, intelligents, mais sujets aux passions et à l'erreur, les uns mauvais, — et c'est à eux que s'adressent les rites et les fêtes lugubres, — les autres bons, comprenant même des âmes justes, dégagées de tout élément matériel, messagers et serviteurs des dieux auprès des hommes, et qu'il est utile de se concilier par des prières et des sacrifices. Ce culte, agréable au Dieu suprême, légitimait toutes les cérémonies populaires, et, d'autre part, l'existence de démons mauvais permettait de défendre la mythologie, en mettant au compte de ces êtres pervers les fables qu'il était difficile d'attribuer aux dieux. Cette conception du rôle intermédiaire des démons entre Dieu ou les dieux et les hommes se retrouvera, plus accentuée encore, chez Maxime de Tyr (II^e siècle après Jésus-Christ), plus minutieusement exposée chez Porphyre : avec l'école néo-platonicienne, le culte des démons, sous l'influence du Mazdéisme, finira par dégénérer en théurgie et en cérémonies magiques.

Ces quelques remarques sur le développement du fatalisme et de la démonologie nous ont déjà fait pénétrer dans la période romaine. Celle-ci, en effet, devait continuer les errements de l'époque alexandrine, servilisme, flatterie, inquiétude superstitieuse. Comme ils avaient défié Alexandre et les dynasties qui lui succédèrent, les Grecs d'Asie et d'Europe,

vaincus par les Romains, transformèrent en adoration l'obéissance à leurs nouveaux maîtres. Dès le début du second siècle avant Jésus-Christ, d'un élan spontané, ils organisaient un véritable culte, avec temples, fêtes et jeux, en l'honneur de la déesse Rome, peut-être du dieu Sénat, certainement des magistrats et des généraux, qui personnifiaient la puissance romaine¹.

Désormais le sort de la religion grecque est lié à celui du paganisme dans le monde romain, à ses luttes avec le Christianisme, et à sa défaite finale. A cette dernière phase répondent les essais les plus sérieux de rénovation païenne, qu'ait connus le monde antique : syncrétisme de Plutarque et de Maxime de Tyr, découvrant sous la multiplicité des noms divins, grecs et barbares, une seule et identique divinité, — tentatives des Stoïciens pour harmoniser leur philosophie et la religion populaire par l'exégèse allégorique d'Homère et des légendes traditionnelles, — synthèse néo-platonicienne de Porphyre, opposant le bloc païen, mythes et oracles, aux dogmes révélés et aux Saintes Écritures. Ni ces efforts de la pensée, ni la persécution, sanglante sous Dioclétien ou légale avec Julien l'Apostat, ne purent arrêter le Christianisme dans son élan triomphal. En 392, l'édit de Théodose fermait les derniers temples païens.

*
* *

Si, en terminant, nous cherchons à apprécier la valeur de la religion grecque, il nous est facile de

1. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, Paris, 1907, I, p. 24.

reconnaître ses mérites artistiques. La mythologie des Grecs est une des plus riches, des plus variées, et en même temps des plus claires et des plus lumineuses que nous connaissions. « La vie du dehors, a dit M. Maurice Croiset, était venue à eux pleine d'images et de sensations, elle sortait d'eux et elle retournait aux choses pleine de dieux¹. » C'est cet esprit d'imagination vif et précis, qui a porté leur drame et leurs beaux-arts à un si haut degré de perfection. Dans la vie de la cité, il suscita ces fêtes magnifiques, qui entretenirent et développèrent le patriotisme, exaltèrent la légitime fierté de la race grecque, l'unirent plus étroitement dans l'adoration de dieux communs.

Mais cette souplesse même a compromis la valeur religieuse et morale proprement dite, d'autant plus qu'elle n'était point contrebalancée par ce sérieux, cette gravité que nous constatons à Rome. « O fourbe, menteur, subtil et insatiable en ruses, qui te surpasserait en adresse, si ce n'est peut-être un dieu? » dit complaisamment la déesse Pallas à l'une des incarnations les plus réussies de l'esprit grec, l'Ulysse d'Homère. L'imagination toujours active, que ne bridait point un sens moral affiné, s'est complue en une végétation luxuriante de mythes souvent immoraux. D'esprit alerte, les Grecs ont pu saisir la vérité, ils ne se sont point préoccupés de s'y attacher et surtout de la réaliser avec une persévérante intensité. Tout à la joie de vivre, les dons de la Vénus terrestre leur suffirent, et plus d'un vieillard n'a de regrets que pour les symposies, les roses et les

1. *Histoire de la littérature grecque*, Paris, 1896, 12, p. 5.

femmes. Pour reprendre une formule célèbre, l'homme a été pour eux la « mesure de tout », et encore ont-ils souvent oublié de purifier et de spiritualiser cet idéal. Rien ou presque rien, qui révèle dans la plupart d'entre eux, au moins d'une manière profonde, quelque chose de ces tristesses viriles que font naître la disproportion entre l'idéal et la réalité, la fugacité de nos bonheurs branlants ou la vue compatissante des douleurs et des faiblesses humaines. Et c'est un déficit, « puisque tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité » (Pascal).

Enfin, quand on se reporte à l'histoire religieuse des autres peuples, même païens, on est surpris de constater combien l'unité de Dieu est restée voilée aux yeux de cette nation intelligente, au point que, sous ce rapport, les Pygmées ou les Négritos d'Afrique eussent pu en remontrer aux Hellènes. La Grèce, pourtant, a connu de merveilleux penseurs, de forte et saine intellectualité, qui ont écrit d'admirables pages sur Dieu, sur la justice absolue, sur le perfectionnement de l'individu par l'imitation de la Divinité. Mais ni Platon ni Aristote ne sont parvenus à modifier profondément l'Athènes de leur époque ; aucun d'eux n'a été un entraîneur de peuples, comme Mahomet ou le Bouddha. Il semble que, sur ce point, les Grecs aient payé la rançon de leurs facultés esthétiques. Préoccupés beaucoup plus d'un idéal de beauté plastique que de justice et de sainteté spirituelle, ils avaient tellement concrétisé et, pour ainsi dire, matérialisé leurs dieux dans le marbre ou le drame, qu'au jour où les philosophes se

présentèrent, qui parlaient de Divinité immatérielle, ils ne purent secouer le joug de la tradition artistique et littéraire : si bien que la philosophie dut se séparer de la religion, lui enlevant ainsi sa force vivifiante et son principe de progrès. Peut-être faut-il aussi ajouter, avec M. Faguet¹, qu'à cette pensée platonicienne, si fière d'elle-même, il a manqué la bonté qui attire les foules. Il était réservé à une religion, qui serait tout à la fois pensée et amour, de recueillir ce qu'il y avait de vital dans la philosophie grecque, et de l'intégrer dans la synthèse chrétienne.

Joseph HUBY.

Bibliographie.

Il existe trois grands dictionnaires, traitant toutes les questions relatives aux religions grecque et romaine :

DAREMBERG et SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. En cours de publication depuis 1873 (Paris).

PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. En cours de publication depuis 1894 (Stuttgart).

ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. En cours de publication depuis 1884 (Leipzig).

On peut ajouter comme études générales :

GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (dans le *Handbuch* d'Iwan von Müller), 2 vol., München, 1906. (D'un rationalisme tendancieux, mais prodigieux recueil de faits.)

L. R. FARNELL, *The cults of the Greek States*, 4 vol., Oxford, 1896-1907.

1. FAGUET, *Pour qu'on lise Platon*, Paris, 1903, p. 231 et sqq.

PRELLER-ROBERT, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1894.

DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1879.

— *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904.

J. GIRARD, *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*³, Paris, 1887.

E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*⁴, Tübingen, 1907.

J. E. HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge, 1903. — *Religion of Ancient Greece*, London, 1907.

TOUTAIN, *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris, 1908.

Abbé O. HABERT, *La religion de la Grèce antique*, Paris, 1910.

Sur la philosophie des Grecs et ses rapports avec la religion, outre les histoires de la philosophie de ZELLER, ÜBERWEG-HEINZE, etc., on peut consulter :

TH. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce* (trad. Reymond, 3 vol., Lausanne, 1904-1910).

Abbé LOUIS, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, Paris, 1909.

E. CAIRD, *The evolution of theology in the Greek philosophers*, Glasgow, 1893.

Sur le milieu hellénique, au moment où parut le Christianisme, on lira avec profit :

J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité* (chap. 1^{er}), Paris, 1910.

B. ALLO O. P., *L'Évangile en face du Synchrétisme païen*, Paris, 1910.

P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1907.

J. KAERST, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*. 2^e Band : *Das Wesen des Hellenismus*, Leipzig, 1909.

Les institutions religieuses sont expliquées dans les manuels d'antiquités grecques : voir spécialement STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer* (dans le *Handbuch* d'Iwan von Müller), München, 1898.

CHAPITRE VIII

LA RELIGION DES ROMAINS

- Sommaire.** — I. *Les origines.* — 1. Les *numina*. — 2. Les grands dieux. — 3. Les fêtes religieuses. Culte des morts. — 4. Esprit de la religion romaine primitive.
- II. *La religion romaine au temps de la République.* — 1. Invasion des dieux, de la mythologie, des rites grecs. — 2. Décadence de l'esprit religieux.
- III. *La religion romaine sous l'Empire.* — 1. Le culte des empereurs. — 2. Les religions orientales : Cultes d'Isis, de Cybèle et d'Attis, d'Atargatis, de Mithra. — 3. La philosophie religieuse. — 4. La fin de la religion romaine. — Bibliographie.

I. — Les Origines.

Les Latins furent, à l'origine, un peuple de bergers nomades ; peu à peu, ils se fixèrent au sol pour le cultiver, et formèrent d'abord des communautés groupées en villages, puis la cité de Rome. Le développement de leur religion suivit celui de leur vie sociale et politique. Avec le temps, en particulier sous la dynastie étrusque, qui exerça une si profonde influence sur la nation entière vers la fin de la royauté (environ 500 avant J.-C.), elle se couvrit d'une végétation de noms et de coutumes helléniques.

qu'il faut nécessairement élaguer, si nous voulons retrouver le caractère propre, et jamais complètement effacé, de la religion romaine.

Des historiens des religions affirment que la pratique de la magie, en particulier de la magie sympathique, a toujours précédé celle de la Religion, et que l'histoire des Latins n'apporte aucune exception à cette loi. L'homme aurait tenté d'influencer les forces naturelles par des rites, imitant de quelque façon l'objet de son désir, par exemple en versant de l'eau pour obtenir la pluie, en allumant un feu pour faire briller le soleil. L'échec même de ces tentatives aurait éveillé dans l'homme la conscience religieuse, le sentiment de la dépendance à l'égard d'un Pouvoir surnaturel. Chez les Latins, on trouve de ces rites en usage, mais, historiquement, ils ne survivent qu'englobés et comme incrustés dans des observances religieuses. Peut-être même ne saurait-on trouver, dans l'histoire romaine, un acte dont on puisse dire : « C'est de la pure magie, la religion n'y entre pour rien. » D'ailleurs, c'est une grave erreur, croyons-nous, de n'admettre aucune sorte de conscience religieuse dans l'homme primitif. Passons donc et examinons le culte religieux des Latins.

Ce culte dut son essor à la conscience que les Latins prirent des Forces de la Nature. Ils se sentaient entourés de puissances différentes des forces humaines, supérieures même, qui pouvaient leur résister, les écraser, ou au contraire leur donner aide et prospérité : tels étaient le soleil, les sources, la terre ; tels, certains animaux, les arbres séculaires, même la borne inerte. Et de fait, les pierres-limites, plusieurs arbres et animaux furent regardés comme

sacrés : le chêne était voué à Jupiter, le pic et le loup appartenaient à Mars. On a dit que les Latins, comme d'ailleurs les autres peuples, adorèrent d'abord consciemment la pierre elle-même, ensuite une Puissance dans la pierre, enfin honorèrent simplement la pierre par égard pour une Puissance spirituelle : c'est là imaginer une évolution ascendante que rien ne justifie aux regards de l'histoire.

Les Romains prirent devant ces Forces une attitude, qui fut déterminée par leur caractère et leur milieu.

Le Romain était d'une simplicité robuste, pratique, dépourvu d'imagination, profondément pénétré de l'idée de contrat en Droit comme en affaires. La conséquence fut qu'il n'inventa pas de mythologie : il n'imagina point ses dieux sous une forme humaine, encore moins se soucia-t-il d'écrire leurs légendes. Celles qu'on se transmettait étaient rares, peu variées, courtes, souvent grossières, reflétant les mœurs primitives d'une tribu de laboureurs. Avant d'entrer en contact avec les Grecs, le Romain ne dessina ni ne sculpta ses divinités : l'antique Vesta n'eut jamais de statue, elle n'était représentée que par le feu sacré, qui ne devait jamais s'éteindre. Enfin, il n'eut pas de philosophie : aucune spéculation approfondie sur la nature de Dieu, sur l'origine et la destinée de l'univers et de l'âme. Le Romain était préoccupé, non de réfléchir sur le monde, mais de s'en servir.

A. LES NUMINA. — Ce que les Romains adoraient, c'étaient donc des pouvoirs, *numina*, plutôt que des dieux anthropomorphisés. Ces puissances n'avaient souvent ni sexe ni forme précise, ni d'autre

étiquette que leur fonction : ce qu'elles faisaient, voilà l'important, non ce qu'elles étaient. Aussi leurs noms traduisent-ils les occasions où la faiblesse humaine implore ou redoute les influences spirituelles : ils escortent les scènes, toujours intéressantes pour l'homme, de la première éducation, de la vie domestique et des champs.

Cunina veillait sur l'enfant au berceau (*cunae*); *Statana* lui apprenait à se tenir debout; *Levana* le relevait quand il tombait; *Ossipaga* fortifiait ses os. La génération, la conception, la naissance, l'enfance avaient leur cortège de divinités : chacune d'elles avait sa fonction spéciale; cette fonction remplie, on ne songe plus à l'invoquer. Cette division du travail se poursuit dans les autres actes de la vie. *Aesculus* faisait bonne garde sur la monnaie de bronze (*aes*), *Argentarius* sur l'argent (*argentum*). *Iterduca* était le guide des voyages; *Domiduca* vous ramenait chez vous. Aux champs, *Nodotus* présidait au gonflement (*nodus*) de la graine; *Volutina*, à la formation de son enveloppe; *Patulena*, à son éclosion. Remarquez que ces noms sont la plupart du temps des *adjectifs*; ils indiquent des modes d'action, non des personnalités définies. Quelquefois, ces puissances étaient rangées par groupes, sous un nom collectif : ainsi les *Camenae*, primitivement déesses des sources; elles n'avaient d'ailleurs pas plus d'individualité que nos fées. Dans la suite, les prêtres alignèrent ces dieux amorphes en une sorte de litanie (*indigitamenta*). Ces listes extraordinaires, produit d'un âge rassis et formaliste, sont, a-t-on dit, l'unique innovation religieuse de Rome.

B. LES GRANDS DIEUX. — Cette sécheresse dans la

conception de la divinité, cette absence d'esthétisme expliquent que nous ayons assez peu de chose à dire des grands dieux romains, aux physionomies plus personnelles : Jupiter, Junon, Mars, Quirinus, Janus, Vesta. Il suffira donc de quelques remarques.

Jupiter est le dieu indo-européen primitif du ciel brillant, honoré par toutes les races latines. Il est invoqué sous les noms de *Fulgur*, *Lucetius*, *Summanus*, dieu de la foudre, de la lumière, de l'éclair nocturne. On lui consacre tous les endroits frappés par la foudre, ainsi que les jours de pleine lune, le 13 et le 15 des mois lunaires. On l'appelle encore *Tonitrualis*, dieu du tonnerre, *Pluvius*, dieu de la pluie : à son culte se rattachait la cérémonie de l'*aquaelicium*, dont l'un des rites, semblable à ceux de la magie sympathique, consistait à verser de l'eau sur une pierre, *lapis manalis*, afin d'obtenir de la pluie. Lorsque l'État eut commencé à favoriser d'une spéciale protection le culte de Jupiter, il tendit de plus en plus à devenir le dieu des rapports officiels, et servit de lien d'unité entre les tribus latines. De là le titre de Jupiter *Latiaris*, et le temple construit sur le mont Albain; de là les *Feriae Latinae* (en avril), fêtes qui réunissaient autour de lui tous les députés du Latium¹. Du jour où Rome dominera sur tous les

1. A cette fête on immolait une génisse blanche, sans tache, n'ayant pas porté le joug, et la chair en était partagée entre les députés de la confédération latine. Ne pas y participer impliquait rupture du lien, qui unissait les cités entre elles. Une trêve était proclamée pendant la durée de la fête, et les alliances y étaient renouvelées. « Nous sommes ici, écrit WARDE FOWLER, en présence d'une des plus anciennes et des plus belles conceptions de la race latine, qui chaque année reconnaît sa communauté de sang et la scelle par la participation commune à une même victime sacrée, les différents peuples entrant ainsi en communion avec le dieu, la victime, et les uns avec les autres » (*The Roman Festivals*, London, 1899, p. 96).

Latins, le Jupiter de la Confédération sera absorbé par le Jupiter du Capitole, le Très-Bon et Très-Grand, *Optimus Maximus*. Il recevra des titres belliqueux : *Stator*, celui qui arrête la déroute ; *Victor*, celui qui donne la victoire. C'est dans le sanctuaire de *Jupiter Feretrius* que le général romain viendra déposer les dépouilles précieuses, enlevées à l'ennemi. La pierre sacrée, où primitivement on immolait la victime à l'occasion d'un traité, sera mise en rapport si étroit avec le culte de Jupiter que l'expression *per Jovem lapidem* sera la plus solennelle formule du serment. Sous cet aspect de protecteur des serments, Jupiter portait le titre de *Dius Fidius*, dieu de la bonne foi, qui dans la suite finit par désigner une personnalité séparée et distincte. Primitivement, Jupiter n'eut pas de statues. Ce fut seulement après que l'art étrusco-grec se fût imposé aux Romains, que Jupiter Optimus Maximus, moulé dans l'argile, les joues vermillonnées, en habits de triomphe, siégea au Capitole sur une chaise curule. Enfin son temple personnifia la majesté de Rome. C'est au Capitole qu'avait lieu la cérémonie du passage légal de l'enfance à la virilité ; c'est là que les magistrats faisaient leur entrée en charge ; on y conservait les bulletins de victoire et les tributs des peuples vaincus.

A côté de Jupiter se tient sa compagne habituelle, Junon, la protectrice du mariage et de la naissance des enfants : dans cette dernière fonction, elle est invoquée sous le nom de *Lucina*. Ses attributs devaient se développer parallèlement à ceux de Jupiter. Des pouvoirs analogues lui sont attribués sur la foudre, l'éclair et la lune : on a Junon *Lucetia* et *Fulgura*, comme on avait Jupiter *Lucetius* ou Jupiter

Fulgur. Comme épouse de Jupiter Très-Bon et Très-Grand, Junon devient la Reine (*Regina*), la Libératrice de la Cité (*Sospita*).

Mars est le dieu favori des Romains. Les auteurs ne s'accordent pas sur son caractère originel. Les uns, avec Preller, y voient un *numen* primitif de la végétation, d'autres, avec Wissowa, le dieu de la guerre¹. Quoi qu'il en soit, à l'époque historique, Mars avait pris des allures nettement militaires. En son honneur, du 1^{er} au 20 mars, les Saliens, collègue de prêtres voués à son culte, promenaient par toute la ville leurs chants et leurs danses : en costume guerrier, ils portaient les *ancilia* ou boucliers sacrés, trouvés, suivant la tradition, dans le palais de Numa, et dont l'un, croyait-on, était tombé du ciel. Le 19 mars et le 19 octobre, on purifie solennellement les armes de guerre, et c'est Mars qu'on invoque. A lui aussi sont dédiées les courses de chevaux de guerre, qui ont lieu le 27 février, le 14 mars et le

1. Ce qui semble donner plus de probabilité à l'opinion de Preller, c'est que dans les très anciennes prières Mars est ainsi invoqué comme dieu de la végétation. De plus, les Romains ont mis spécialement sous sa protection le premier mois du printemps. Le même caractère se retrouve dans l'antique usage du *ver sacrum* : on dévouait au dieu, en cas de calamité publique, les fruits ou les générations du printemps à venir. La génération ainsi consacrée, après vingt années révolues, s'exilait pour chercher une nouvelle patrie. Les chants des Saliens et le bruit qu'ils faisaient en frappant leurs boucliers, pourraient avoir eu pour effet de chasser les mauvais esprits de la récolte, et leurs danses, d'exciter la terre à la fécondité. Enfin à la même conception se rattache l'expulsion de *Mamurius Veturius* : un homme couvert de peaux de bêtes, et nommé pour l'occasion *Mamurius Veturius* (très vraisemblablement le « Vieux Mars », *Mamurius* étant un doublet de Mars, et *Veturius* étant à rapprocher de *vetus*), était chassé hors du territoire à coups de bâtons blancs. Il semble bien qu'il faille y voir le symbole du Vieux Mars ou pouvoir de la végétation de l'année écoulée, qui, désormais sans force, est expulsé pour permettre au Nouveau Mars d'exercer librement son activité.

15 octobre : en cette dernière fête, le cheval vainqueur était immolé au dieu Mars par le *flamen Martialis*¹. C'est sur le Champ de Mars (*campus Martius*), que les citoyens romains se réunissaient tous les cinq ans, en tenue de guerre, pour une purification solennelle et un recensement général : on offrait au dieu le sacrifice d'un porc, d'un bélier et d'un taureau (*suovetaurilia*), et des prières lui étaient faites pour obtenir la victoire dans les guerres futures.

Quirinus est un de ces dieux, qui, très importants à l'origine, passèrent plus tard à l'arrière-plan, si bien que nous savons peu de chose de son caractère et de son culte. D'abord, il partagea avec Jupiter et Mars les honneurs d'un culte spécial. Cette triade divine eut ses prêtres, les flamines, à qui les autres cédaient le pas. Elle garda le premier rang, jusqu'au jour où elle fut éclipsée par la triade étrusque, Jupiter, Junon et Minerve. Au dernier siècle de la République, on trouve Quirinus identifié à Romulus, mais c'est là développement postérieur. Quant au dieu primitif, n'était-ce qu'un aspect de Mars, doué plus tard d'une personnalité séparée, ou bien un dieu déjà distinct, le dieu de la paix armée, s'opposant à Mars le dieu de la guerre, comme les *Quirites* romains s'opposaient aux *Milites*? On en est réduit aux conjectures.

Janus et Vesta sont deux divinités que l'on rencontre fréquemment associées, comme elles l'étaient

1. Les *Flamines* étaient les prêtres attachés à certaines divinités spéciales. Mais sauf le Flamine *Dialis* (prêtre de Jupiter), et, à un moindre degré, les Flamines de Mars et de Quirinus, ils ne jouèrent jamais à Rome un rôle important.

à l'origine. Pour les antiques habitants du Latium, la porte de la maison (*janua*) et le foyer (en grec ἑστία, d'abord Γεστία) étaient sacrés. De là sortit le culte de Janus et de Vesta, si fortement marqué à l'empreinte romaine. Janus, le *numen* de la porte, devint peu à peu le dieu de toutes les portes, et de toutes les arches, le dieu qui protège l'entrée et la sortie, le départ et le retour. Aussi l'appelle-t-on *Patulcius*, celui qui ouvre, *Clusius*, celui qui ferme. Il regarde devant et derrière, et on le représente avec deux visages. C'est le dieu de tous les commencements, le dieu du matin, le dieu de l'année; le premier mois de l'année solaire porte son nom (*januarius*)¹. Le premier sacrifice de l'année (9 janvier) est pour lui. Il préside à la génération de la vie humaine; on l'appelle *principium deorum*, et il est invoqué le premier dans les formules de prières.

Mieux que tout autre, le culte de Vesta met en relief la tendance des Romains à marquer d'un caractère religieux les incidents les plus vulgaires de la vie. Dans les sociétés primitives, le feu est chose précieuse, difficile à obtenir, importante à conserver. Le roi, du moins, ne doit jamais voir mourir son feu : à ses fils est confiée la charge de rallumer la flamme, qui viendrait à s'éteindre; à ses filles, celle de l'entretenir, comme c'est à elles aussi que revient le soin du ménage. Voilà en germe le collège des Vestales, composé de jeunes filles vouées à la chasteté, sous

1. Jusqu'à l'époque de Jules César, l'année officielle commençait au mois de mars. Septembre, octobre, novembre, décembre, signifient le 7^e, 8^e, 9^e, 10^e mois, mars étant le premier; juillet et août furent les 5^e et 6^e mois, jusqu'à ce qu'on leur donna les noms de Jules César et d'Auguste. Les Romains regardèrent toujours les mois comme sacrés : le 1^{er} jour du mois était dédié à Junon, le 13^e ou le 15^e à Jupiter.

menace d'être enterrées vives, et chargées de veiller sur le feu immortel qui brûlait au foyer central de Rome.

Nommons encore parmi les divinités qui, d'abord assez effacées, gagnèrent plus tard en importance : Minerve, déesse des artisans, assimilée dans la suite à l'Athéna des Grecs, Vénus, déesse des jardins, qui devait se modeler sur Aphrodite, Hercule, qui reproduisit les traits de l'Héraklès hellénique, et eut ses muscles et son grand cœur.

C. LES FÊTES RELIGIEUSES. — Le caractère de la religion des Romains ne se révèle pas seulement dans la conception qu'ils se sont faite de la divinité, mais encore dans les fêtes qu'ils instituèrent en son honneur. De ces fêtes, les unes sont nées de la vie pastorale, agricole, puis politique ; les autres se rapportent à ces objets, qui sont d'un intérêt perpétuel pour l'humanité : la naissance, la vie de famille, les funérailles.

Avec ce que nous savons déjà de la religion romaine, nous ne sommes pas surpris de ne rencontrer dans les fêtes anciennes aucune commémoration de personnalités nettes, comme dans nos fêtes de Saints, ou d'événements historiques, comme à Pâques ou à la Pentecôte. Nous sommes en face de neutres pluriels, qui rappellent le genre de dénomination des anciennes fêtes grecques, et marquent un rite accompli dans un but spécial. Il y aurait plutôt quelque ressemblance avec les Rogations (jours de demande), ou avec le premier dimanche après Pâques, en latin *Dominica in albis*, le dimanche blanc, à cause des vêtements blancs, qu'aux premiers siècles de l'Église les nouveaux baptisés déposaient en ce jour. Plus

d'une fois, sans doute, ces fêtes valurent au dieu un titre cultuel surajouté. Ainsi, pour préserver les moissons de la nielle rouge (*robigo*), on célébrait les *Robigalia*, l'office de la nielle, avec procession, sacrifice de fantoches rouges (encore un exemple de magie sympathique) : on adjugea au dieu le titre assez vague de *Robigus*, signifiant ce qu'on attendait de lui en pareille occurrence.

Ne pouvant énumérer ici toutes les fêtes romaines, nous en considérerons rapidement trois groupes, qui nous permettent de saisir certaines particularités religieuses plus caractéristiques : les fêtes agricoles, qui nous révèlent le fond utilitaire de la spiritualité romaine; les fêtes domestiques, où nous assistons à l'évolution d'un culte privé et familial en culte officiel et social; les fêtes des morts.

1. *Fêtes agricoles*. — Nous avons déjà mentionné les fêtes consacrées à Mars. En avril, les fêtes agricoles continuaient nombreuses. Le 15, on célébrait, en l'honneur de Tellus, la déesse des champs ensemencés, la fête des *Fordicidia* : des vaches pleines, *fordae boves*, étaient immolées, pour obtenir la croissance du blé, encore caché dans le sein de la terre. Le 19, se tenait une fête similaire, les *Cerialia*, en l'honneur de Cérès, la déesse de la force productrice, plus tard assimilée à Déméter. Les *Parilia* du 21 avril nous sont bien connues par la longue relation qu'Ovide nous en a laissée (*Fastes*, IV, 721-782). La fête était dédiée à Palès, divinité protectrice des bergeries. En ce jour, les porcs étaient enguirlandés; on allumait des feux de paille, d'olivier et de laurier, que l'on arrosait de soufre; le berger, à la tête de son troupeau, offrait à Palès

du lait et des gâteaux de millet. Puis, il implorait le pardon de ses fautes inconscientes : à son insu, il avait peut-être foulé un terrain consacré, troublé des fontaines sacrées, employé à des usages profanes les branches d'un arbre voué aux dieux. Il demandait la prospérité de sa ferme pour l'année suivante, en répétant sa prière quatre fois, dans la direction de l'est; il se lavait les mains dans la rosée pure, buvait l'offrande de lait et de vin, sautait à travers le feu, et y faisait passer son troupeau : c'était le rite principal de la fête, car il avait, aux yeux des Romains, la valeur d'une lustration.

Le 23 avril, c'était le tour des *Vinalia*, dont le but était d'assurer le succès des vendanges d'automne; la fête se répétait au mois d'août quand mûrissaient les raisins. Les *Robigalia*, dont nous avons parlé précédemment, avaient lieu le 25 avril; le peuple romain se montra si tenace à maintenir cette procession, qu'à l'exemple d'autres pratiques, non essentiellement païennes, elle resta sous une forme christianisée : le 25 avril, nous avons encore une procession et le chant des litanies, en vue des récoltes de l'année. Les *Floralia*, ou fête des fleurs, se célébraient le 28 avril, et c'était jour de grande licence populaire. Au mois de mai, mentionnons la fête des *Ambarvalia*, procession autour des champs, renouvelée pendant trois jours consécutifs : pratique absorbée et transformée par l'institution chrétienne des Rogations. Parmi les autres fêtes agricoles intéressantes, nous ne rappellerons que les *Saturnalia*, célébrées en l'honneur de Saturne, dieu des semailles, le 17 décembre, et, à une époque postérieure, prolongées pendant plusieurs jours.

C'était la grande fête populaire : les esclaves jouissaient d'une liberté absolue, les affaires chômaient et l'on se faisait des cadeaux.

2. *Fêtes domestiques.* — La vie domestique fut toujours d'une extrême importance chez les Romains, et les fêtes auxquelles elle donna naissance sont très anciennes. Avec Janus, dieu de la porte, Vesta, déesse du foyer, on y honorait les Pénates, dieux du garde-manger (*pénus*), toujours associés deux à deux. Ce culte sortit du domaine privé, devint officiel, et bientôt, comme la maison, la Cité eut ses Pénates : à Rome, la Cité n'était-elle pas une famille développée, élargie ? Il en fut de même du culte des Lares, génies de la maison et des champs, dont l'un, le *Lar familiaris*, recevait un culte spécial à chaque événement de la famille, naissances, mariages, décès, même au jour où l'enfant articulait son premier mot. Comme la maison, chaque quartier eut aussi ses génies protecteurs, qu'on honorait par la fête des *Compitalia* (fête des carrefours), en décembre ou janvier. Enfin l'État finit par avoir aussi ses Lares, qu'il célébrait le 1^{er} mai.

Bien plus, la notion extrêmement individuelle de Génie, *Genius*, une des plus difficiles à exprimer en termes modernes, suit la même évolution. Le Génie, peut-être à l'origine la personnification de la puissance génératrice dans l'homme, est comme son double. Ce n'est point l'âme de l'homme, mais une sorte d'équivalent spirituel, qui se distingue de l'individu vivant ; du Génie, dépend l'existence de cet individu ; aussi l'entoure-t-on d'un véritable culte. Au trépas, il s'éloigne, sans pourtant se

confondre avec l'âme du mort. Chaque homme a son Génie, comme chaque femme a sa *Juno*, qu'on honore au jour anniversaire de la naissance. Le Génie du père de famille était le *Genius domus* ou *Genius familiae*. Puis, le culte s'étendit aux communautés, aux provinces, à l'État. Au terme de ce développement, on eut le *Genius populi Romani*. Un culte d'État était sorti de l'institution familiale.

3. *Culte des morts*. — Il ne nous reste plus pour donner une idée d'ensemble de cette religion primitive, qu'à noter l'attitude des Romains à l'égard de leurs morts. Outre les cérémonies privées des funérailles, deux grandes fêtes nous montrent comment les Romains se comportaient avec leurs défunts. L'idée que la mort est la fin de toute vie est étrangère aux peuples indo-européens. Le fantôme du mort, pensent-ils, continue à vivre, bien que d'une vie diminuée, dans la tombe où gît le cadavre : aussi enterre-t-on avec lui de la nourriture, des armes, des bijoux. Parfois même, on immole sur sa tombe sa femme et ses esclaves. Mais ces offrandes ne sont pas toujours suffisantes. Esprits jaloux et malfaisants, on se représente les morts remontant à la lumière pour voler la nourriture ou boire le sang humain qui ranimera leur pâle existence. Pour les écarter et les apaiser, les Romains célébraient les *Lemuria*, les 9, 11 et 13 de mai. Les *Lemures*¹ semblent avoir été les esprits des morts, les revenants conçus comme hostiles. A minuit, le chef de famille

1. Ceux des morts qui avaient emporté dans l'autre monde la tache de quelque crime ou la marque d'une fin violente, formaient une catégorie spéciale, les *Larvae*.

se levait : pieds nus, il faisait la ronde dans les corridors de la maison, claquant des doigts pour effrayer les esprits, jetant par derrière lui des fèves noires, sans détourner la tête. Neuf fois, il répétait : « Avec ces fèves, je me rachète moi-même et les miens. » Enfin, après une lustration d'eau sacrée, il frappait sur une plaque de bronze et criait encore neuf fois : « Esprits de mes ancêtres, hors d'ici. » On pensait ainsi écarter les revenants qui, pendant ces trois jours, vaguaient de ci de là en quête de sang humain. Ils s'abattaient sur les fèves qu'on leur jetait, et épargnaient le reste. Sous le charme des paroles prononcées neuf fois, ils finissaient par s'éloigner, laissant la famille en paix. — Les Grecs avaient au printemps l'exact pendant de cette fête, les Anthestéries.

A cette conception s'en juxtaposa une autre totalement différente, qui donna naissance aux *Dies parentales*, Semaine des morts, allant du 13 au 21 février. La famille célébrait déjà les anniversaires de ses deuils : de privée, la fête devint publique. Les morts ne furent plus des fantômes méchants, envieux et redoutables ; à mesure que la civilisation progressait, on s'habituaît davantage à les regarder comme les membres de la famille, habitant le tombeau de la famille, une sorte de cité des morts à côté de la cité des vivants. On eut des devoirs à remplir envers les parents défunts : le *Jus Manium* ou Droit des Trépassés eut son code et ses lois. Tous les membres de la famille se rendaient au tombeau, offraient du miel, du lait et de l'huile, suspendaient des guirlandes de violettes et de roses, et faisaient un léger repas auquel on invitait le mort. On lui demandait sa bénédiction, et l'on prenait congé de lui par ces

mots adressés à l'âme désormais bienheureuse : « *Salve, sancte parens*. Salut, père saint. » Le 22 février, la famille entière se réunissait encore à la maison pour un festin commun : ce jour-là, il ne devait plus être question de brouilles; des places étaient réservées aux morts, les statuettes des dieux domestiques présidaient la table : fête touchante, où la divinité, les vivants et les morts se confondaient sous le même toit en une grande famille.

D. L'ESPRIT DE LA RELIGION ROMAINE PRIMITIVE.— Ces cérémonies cordiales étaient d'ailleurs l'exception dans la vie du Romain. Pratique, positif, formaliste, le Romain organise le culte à son image. Presque tous ses rapports avec les dieux revêtiront la forme d'un contrat légal. Son attitude sera celle d'un obligé respectueux, *pietas*; le dieu sera tenu de le payer de retour. Violer le contrat était une *impietas*; l'outrepasser, une exagération, *superstitio*. Ce que nous appelons la dévotion, était en dehors de l'idéal romain; l'enthousiasme mystique l'eût choqué. Aussi ne favorisait-on pas la piété individuelle. C'est tout juste si Caton permet aux esclaves de la ferme de célébrer une fête par an (*De agricultura*, 193). Le chef de famille était d'office le prêtre de sa maisonnée, *familia*. Il sacrifiait au nom de tous. Parallèlement, le culte public se concentra entre les mains des fonctionnaires et des magistrats : il n'y eut pas de caste sacerdotale.

Dans l'exécution de ce contrat religieux, les Romains se montraient d'un formalisme tel que Henri Heine a pu les appeler « une soldatesque de casuistes ». Il en est de la piété comme de la jurisprudence : si le plaideur omet une formalité, eût-il cent fois rai-

son, il perd son procès. Si le priant se trompe sur le choix des victimes, les formules et les gestes, il n'est pas écouté : « Il ne faut point demander du vin aux Nymphes et de l'eau à Bacchus. » On énumérait tous les titres du dieu pour être sûr de toucher juste, et certaines formules élastiques permettaient d'obvier aux oublis involontaires : « Jupiter Optimus Maximus, et si vous préférez un autre nom, je vous le donne. » « Que vous soyez mâle ou femelle » était une addition recommandée quand on s'adressait aux insaisissables *numina*. Bien naïf celui qui eût dit : « Je vous offrirai du vin », car le dieu se fût attribué des droits sur la cave tout entière. On mettait la main sur la coupe pleine, et l'on disait : « Ce vin, je vous l'offre. » Le même usage avait cours en justice : un différend s'élevait-il au sujet d'un lopin de terre, on apportait une motte au tribunal, et chaque fois qu'il était fait mention du domaine, on touchait la pièce à conviction.¹

Encore si ces rites sévèrement requis eussent été simples ! Mais non, ils étaient souvent compliqués, si compliqués que celui qui prie a souvent deux prêtres auprès de lui, l'un qui dicte la formule à prononcer, l'autre qui suit sur le livre pour s'assurer qu'elle est fidèlement répétée. Et les Romains sont tellement hypnotisés par ces formules qu'ils les gardent, alors même que le sens en est depuis longtemps perdu. C'est ainsi que, même à l'époque impériale, les frères Arvales, voués au culte de la *Dea Dia* ou déesse de la terre nourricière, se faisaient remettre tous les ans un vieux chant, auquel on n'entendait plus rien depuis des siècles : ce qui ne les a pas empêchés de le répéter fidèlement presque jus-

qu'à la fin de l'empire. On comprend dès lors que Cicéron ait pu définir la sainteté : la science du Rituel, *sanctitas, scientia colendorum sacrorum* (*De nat. deorum*, I, 41).

Ce souci des prescriptions sacrées révèle une certaine crainte de la divinité, et, de fait, cette crainte révérentielle était une vertu estimée des Romains. On se voilait la tête quand on approchait de l'autel et l'on se prémunissait contre les distractions. « La religion et la crainte sont intimement liées, » dit Servius, le commentateur de Virgile (*In Aen.*, II, 715), et il est assez significatif que le même auteur dérive, — bien qu'à tort, — le latin *deus* (dieu) du grec *δέος* (crainte). Pourtant on ne saurait dire que, d'une façon normale, la religion ait assombri la vie des anciens Romains, bien qu'elle eût sa place marquée dans toute action. Vivre en paix avec les dieux (*pax deum*), être en bons termes avec eux, était ce que l'on cherchait, et quand l'adorateur accomplissait son vœu, il usait de la formule : « J'ai rempli mon vœu avec un droit et bon vouloir, comme il convenait. » L'idéal semble avoir été l'extension aux relations avec les dieux de la vie de la famille romaine, vie unie et réglée, mais austère et formaliste.

II. — La religion romaine au temps de la République

L'Hellénisme à Rome. — Cette religion antique, que les Romains appelaient « religion de Numa », du nom du roi à qui la légende attribuait la première législation religieuse, devait commencer à se trans-

former dès la fin de la monarchie. L'évolution continua sous la République, et ce fut bien plutôt une dégénérescence qu'un progrès.

La cause principale de ce changement, qui ne fut ni universel ni immédiat, est à chercher dans l'infiltration des idées, des légendes, des mœurs grecques, que le commerce et la guerre firent pénétrer dans les milieux romains. L'Étrurie, qui donna aux Romains leur dernière dynastie, et la Grande Grèce furent les deux centres principaux d'où rayonnèrent ces influences exotiques.

L'évolution religieuse est dans le sens de l'anthropomorphisme : les dieux et les déesses, aux physionomies désormais plus accentuées, ont besoin de temples pour vivre, — chose inouïe dans le culte primitif. La statuaire leur donne des formes humaines, et à chacun des attributs spéciaux. Jupiter, Junon et Minerve, la triade étrusque, entrent au Capitole. Le 13 septembre, jour anniversaire de la fondation du temple, a lieu le fameux banquet de Jupiter, *Epulum Jovis*, auquel prenaient part les magistrats et les sénateurs, pendant que la statue de Jupiter, en costume triomphal, était couchée sur un lit, ayant Junon et Minerve assises à ses côtés. Ce cérémonial pompeux et franchement polythéiste, — sinon le banquet lui-même, — est une importation étrusque, greffée sur le culte plus spirituel et plus simple des vieux Romains.

De même, certaines cérémonies grecques envahissent le rituel. En 399 avant J.-C., est célébré officiellement le premier *lectisternium*, rite purement grec, en l'honneur d'une triade de couples de dieux. Sur le forum, trois lits furent dressés pour Apollon et

Latone, Héraklès et Artémis, Hermès et Poseidon, toutes divinités étrangères, et devant eux l'on plaça une table chargée de mets. Ce rite était étroitement lié à celui des *supplicationes*, ou processions solennelles d'un sanctuaire à l'autre, qui semblent avoir eu pour but l'action de grâces autant que l'intercession. Les grands dieux de la Grèce s'introduisent successivement. A leur contact, les dieux indigènes se modifient, s'accommodent au goût nouveau, se parent des mythes et des légendes grecques, certains s'identifient même complètement à des divinités helléniques : ainsi Diane est assimilée à Artémis, Cérès à Déméter, Vénus à Aphrodite, Liber Pater à Dionysos, Mars à Arès, etc. Mercure, à l'exemple de Hermès, est promu messenger des dieux et conducteur des âmes ; Neptune, devenu dieu de la mer, a, comme Poseidon, son cortège de Néréides et de Tritons. L'un des derniers cultes importés fut celui de Cybèle, la grande déesse de Phrygie, dont la statue fut solennellement installée au Capitole en 204 avant J.-C.

Vers la même époque, on constate le renouveau d'une tendance, toujours plus ou moins active à Rome : celle de diviniser les vertus favorites des Romains, et d'élever des temples en leur honneur, — par exemple à la Bonne Foi, à l'Honneur et au Courage, à la Concorde, à l'Esprit (*Mens*, on dirait presque l'Inspiration), même à la Crainte.

Quelques auteurs ont pensé que, durant le III^e siècle avant J.-C., une réaction fut tentée en faveur du « nationalisme » religieux ¹. En tout cas, elle n'a-

1. WARDE FOWLER, *The Roman Festivals*, p. 304.

boutit pas. Malgré certaines mesures énergiques du Sénat, comme l'édit de 186 avant J.-C., qui prohiba les Bacchanales et entraîna la condamnation à mort de milliers de personnes coupables d'y avoir pris part, le culte continua à s'helléniser, au moins dans les cercles officiels, et la décadence s'accrut.

A la fin de la République et au commencement de l'Empire, c'était devenu un lieu commun de se lamenter sur la mort de la religion. Les temples étaient en ruines, les fêtes abandonnées, les confréries religieuses sans vie. Dans le *De Oratore* de Cicéron (III, 33), Crassus se plaint qu'on ne s'adonne plus à l'étude du droit religieux. Des poètes comme Horace et Properce nous disent que les toiles d'araignée couvrent les autels, que les images sacrées sont noires de poussière et de fumée dans les sanctuaires croulants. Jupiter Feretrius vit à la belle étoile, et Junon Sospita n'a plus d'adorateurs. Le prestige des augures est complètement ruiné. Jadis, les Romains avaient inventé tout un code compliqué pour interpréter les signes envoyés par les dieux : éclairs, vol et cri des oiseaux, appétit et gaîté des poulets sacrés, accidents fortuits de mauvais présage, etc. Dès le temps des guerres puniques, le sérieux des premiers âges est fortement entamé : Claudius Pulcher ose noyer les poulets sacrés ; Marcellus tire les rideaux de sa litière, pour éviter d'apercevoir quelque présage défavorable ; Flaminius se passe d'auspices en face d'Hannibal. Ce discrédit ira grandissant, si bien que sous l'Empire les magistrats se contenteront de prendre les auspices, une fois l'an, au Capitole. Quant aux aruspices, sorte de devins venus d'Étrurie, ils se prenaient si

peu au sérieux que deux d'entre eux ne pouvaient se regarder sans rire.

C'est que l'influence grecque n'avait pas seulement importé de nouveaux rites, elle avait introduit un nouvel esprit de scepticisme irréligieux. Les légendes grecques, si souvent immorales et irrévérencieuses, popularisées par les artistes et les dramaturges, comme Plaute († 184 avant J.-C.) ou Térence († 159 avant J.-C.), ne pouvaient qu'affaiblir dans l'âme romaine le respect des dieux et des rites sacrés. La philosophie était encore plus efficace pour détacher de la vieille religion les esprits cultivés. Ennius († 169 avant J.-C.) traduit Evhémère, et romanise l'interprétation historique et rationaliste des mythes. Pour Polybe († 126 avant J.-C.), qui représente les tendances du cercle des Laelius et des Scipions, la religion romaine n'est qu'un moyen de maintenir la foule ignorante. Pour Varron († vers 26 avant J.-C.), la religion présente surtout un intérêt archéologique : ses recherches sont d'ailleurs aussi impuissantes à ranimer le sentiment religieux, que l'histoire d'un costume à faire revivre une mode surannée. L'attitude la plus commune, parmi les classes dirigeantes, est celle de Cicéron. En lui il faut distinguer trois hommes : l'homme d'État, qui dans ses discours devant le peuple croit aux présages et invoque les dieux ; le philosophe, qui vulgarise les idées grecques et adhère, d'une adhésion littéraire et momentanée, aux belles thèses de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme ; enfin l'homme privé, qui, dans sa correspondance, ne fait pas montre du moindre sentiment religieux, pleure sans espérance sur la mort de sa fille Tullia, et laisse à

Terentia le soin de sacrifier à Esculape, quand il a été guéri de quelque malaise.

L'hellénisme ne pouvait agir aussi profondément sur les âmes populaires. Pourtant, l'amour du culte national n'était pas tellement enraciné en elles qu'il fût à l'abri de toute atteinte. Une religion, qui avait longtemps réservé aux patriciens le droit exclusif d'entrer dans les collèges des Pontifes, qui s'occupait beaucoup plus de l'observance du rituel que des dispositions intimes, n'était point propre à développer chez les individus l'intensité du sentiment religieux et à opposer à l'influence grecque une résistance bien efficace. Et quand les plébéiens arrivèrent aux fonctions religieuses par les lois *Licina* (367 avant J.-C.) et *Ogulnia* (300 avant J.-C.), ils ne durent apporter qu'un souci modéré à défendre des traditions religieuses, dont beaucoup avaient été longtemps le monopole du patriciat.

Il est pourtant un culte qui se maintint toujours vivace, le culte des morts. Malgré tout, les hommes se trouvaient là en présence d'une terrible réalité, qui les forçait à regarder au delà de la vie. Bâties au bord des voies romaines, les tombeaux rappelaient aux passants les mystères de la destinée humaine. Ces tombeaux demeurent l'objet de soucis constants : pour les orner, par testament on lègue des jardins pour y cueillir des roses et des violettes. Les épitaphes marquent rarement l'incrédulité : « Autrefois j'étais, maintenant je ne suis plus », — ou le cynisme : « Mange, bois, amuse-toi bien... » Le plus souvent, on souhaite au mort qu'il se porte bien ou que la terre lui soit légère. En termes touchants on invite les défunts à apparaître aux vivants dans leurs songes

nocturnes ; de leur côté, des morts demandent des prières et promettent reconnaissance. Déjà commencent à se former ces associations funéraires, dont les membres s'assurent réciproquement une tombe, ou du moins une niche dans le caveau commun. Par ce culte des morts, l'esprit religieux se perpétuait et devait se transmettre à un autre âge.

III. — La religion sous l'Empire.

A. LE CULTE DES EMPEREURS. — Après les guerres civiles qui avaient ensanglanté la fin de la République et troublé tout le monde romain, un travail de restauration pacifique s'imposait. Il fut entrepris par Octave, petit-neveu et fils adoptif de Jules César. Se rendant parfaitement compte qu'il était impossible de refondre le nouveau monde romain à l'image de l'ancien, il créa une unité plus vaste et plus cohérente : ce fut l'Empire. Pour maintenir cette unité, malgré la multiplicité des races et des nations, aucun lien n'était à négliger, et comme de tous les principes d'union la religion est le plus puissant, nous ne sommes pas étonnés de voir Octave susciter à dessein une sorte de grand réveil religieux.

Lui-même commença par se faire décerner (27 avant J.-C.) le nom d'*Auguste* qui, dans la vieille langue latine, désignait ce qui était consacré au service divin. L'empereur était ainsi destiné à devenir pour Rome comme le représentant de la divinité. Le premier, il suit le conseil qu'Horace donnait aux Romains de rebâtir les temples et les sanctuaires bran-

lants des dieux. En 28 avant J.-C., il entreprend d'en restaurer 82, dépense 100 millions de sesterces en ornementation, ordonne aux nobles de réparer leurs sanctuaires de famille, et mérite d'être appelé par Tite-Live le fondateur et restaurateur de tous les temples, *templorum omnium conditor ac restitutor* (Liv. IV, 20, 7). Il rétablit les cérémonies que l'indifférence ou la guerre avaient fait tomber dans l'oubli. Il prolonge la fête populaire des Saturnales, et fait revivre les Lupercales : comme aux temps anciens, les Luperques, vêtus de peaux de chèvres immolées, couraient autour du Palatin, frappant avec des lanières les femmes, qui leur présentaient les mains et le dos pour obtenir la fécondité. Il accroit les collèges de pontifes, favorise les vestales, et, trop bon politique pour perdre de vue les intérêts de sa maison, popularise des cultes à signification dynastique : celui de Vénus Genitrix, l'ancêtre de sa famille, celui de Mars Ultor, le vengeur du meurtre de Jules César, celui d'Apollon Palatin, patron divin de la dynastie. Il rend vie et éclat aux Ludi Saeculares (jeux séculaires), tout en les transformant : d'une fête sombre et triste, consacrée aux dieux souterrains, Dis et Proserpine, le roi et la reine des morts, il en fit une solennité de triomphe et d'allégresse, où l'on célébra, avec Jupiter et Junon, Apollon et Diane, les dieux de la lumière et de la splendeur.

Dans cette vaste entreprise de restauration religieuse, Auguste ne dédaignait aucun concours, et la littérature elle-même était appelée à prêter son appui. Horace écrivait, par dévouement à l'empereur, de nobles vers sur l'idéal antique, sur l'alliance de la piété avec la prospérité et le bonheur. Le

licencieux Ovide s'étonnait lui-même de versifier le calendrier religieux des Romains (*Fasti*). Avec plus de sincérité, Virgile essayait de ranimer la flamme religieuse, choisissant comme héros de son *Énéide* un prêtre, le pieux Énée, qui apportait à la cité romaine ses dieux et son culte, s'ingéniant à faire entrer dans la trame de son poème tout ce qui avait trait aux formes religieuses, anciennes et nouvelles.

Toutes ces réformes avaient entouré la personne de l'empereur d'une auréole religieuse. Naturellement, les collèges de pontifes qu'il avait restaurés lui étaient reconnaissants et dévoués. Lui-même, après la mort de Lépide (13 avant J.-C.), s'était fait donner le pontificat suprême, avec la présidence effective des grands corps religieux, à Rome et dans les provinces. Tous les pouvoirs politiques et religieux se synthétisaient désormais en lui. Bientôt des fêtes commencèrent à s'organiser, qui rappelaient les principaux événements de sa vie : le 5 février, on célébrait l'anniversaire du jour où il reçut le titre de Père de la patrie ; le 4 juillet, on commémorait son retour d'Espagne, et la consécration du grand autel de la Paix, etc. Le nom d'Auguste entraît dans les formules de prière ; dans les fêtes publiques et privées, on portait sa santé en des termes qu'on aurait pu prendre pour des invocations. La légende environnait de son lumineux halo sa naissance et ses premières années.

Bientôt ces honneurs ne suffirent plus, et l'on vit se développer un culte proprement dit. Dès la fin de la République, les âmes étaient prêtes à cette transition. La philosophie avait estompé, obscurci la séparation entre la nature divine et l'homme. Grecs et

Romains avaient imaginé une sorte d'intermédiaire, l'homme θεῖος, *divus*, qui était, d'une façon privilégiée, le véhicule du divin. Vivant, la divinité habitait en lui; mort, il entraît en relations encore plus étroites avec elle, prenait rang à ses côtés. La servilité des populations grecques et asiatiques avait déjà réalisé ces conceptions. Sous la République, elles avaient élevé des temples et des statues aux magistrats et aux généraux romains.

Ce fut sous la dictature de Jules César, que les Romains se mirent à imiter les Grecs. De son vivant, César vit le sénat lui voter la construction d'un temple, instituer des jeux en son honneur : un collège de prêtres, les *Luperci Julii*, et un flamme étaient attachés au service du nouveau dieu, et un mois de l'année prenait son nom. Après sa mort, en 44 avant J.-C., le Sénat et les comices rangèrent officiellement le *divus Julius* au nombre des dieux de la cité; en 25 avant J.-C., un sanctuaire lui était dédié sur le Forum. Auguste voulut qu'à son sujet on procédât avec plus de mesure. Il ne permit l'érection de temples en son honneur qu'à la condition d'associer à son culte la déesse Rome. Les provinces d'Orient furent les plus empressées à élever ces sanctuaires; la mode s'en répandit de proche en proche, gagna l'Italie, Rome exceptée. Mais si Auguste refusa d'être appelé dieu par les Romains, en pratique, il fut honoré comme tel. Son nom fut donné au mois appelé jusqu'alors *Sextilis*; la statue du *Genius Augusti* fut placée entre celles des *Lares compitales*, dieux protecteurs des quartiers de Rome réorganisés; un sénatus-consulte décréta que dans toute maison on lui fît des libations comme aux Lares domestiques.

Enfin, après sa mort, le Sénat lui décerna les honneurs divins ; un temple fut construit, et un collège de prêtres institué en son honneur.

Le culte impérial était fondé, et devenait l'une des formes principales de la religion officielle. Les empereurs étaient honorés de leur vivant, et souvent même on leur associait leurs proches. Les plus indignes ne craignaient pas de s'intituler fils de Minerve, comme Domitien, ou frère de Jupiter, comme Caligula. Après leur mort, le Sénat leur décréait une apothéose officielle : quelques-uns pourtant furent exclus, Tibère, Caligula, Néron, Vitellius, Domitien. Dans les provinces, ce culte de l'empereur, associé au culte de la déesse Rome, prit une très grande importance religieuse et politique. Au centre de la province, un sanctuaire leur était dédié. Des fêtes s'y célébraient, et les délégués qui y accouraient, profitaient de ces réunions pour exprimer au pouvoir leurs vœux et leurs doléances. Dans les cités et municipes, des collèges (*Augustales*, *Seviri*) se créaient pour honorer la divinité impériale. La participation à ce culte devint même l'expression du « loyalisme » dans l'empire romain. Refuser de s'y associer, comme le firent les chrétiens, c'était se mettre hors la cité, et s'exposer à d'implacables persécutions.

B. LES RELIGIONS ORIENTALES. — Ce culte impérial, quel que fût l'enthousiasme qui l'accueillit, était trop extérieur et trop officiel pour répondre à certaines tendances plus profondes de l'âme humaine : désirs de purification, d'expiation, d'union à la divinité. D'autres influences allaient entrer en jeu : le mysticisme oriental et la philosophie religieuse se

préparaient à solliciter les âmes et à tenter de les satisfaire. Ce sera le dernier effort sérieux du paganisme déclinant, avant le triomphe définitif de la religion chrétienne.

« *Dignus Roma locus quo deus omnis eat*, Rome est un séjour digne que tout dieu s'y rende, » avait dit Ovide, et l'époque impériale devait, plus que toute autre, vérifier le mot du poète. Essayer d'étudier dans le détail tous ces cultes étrangers demanderait un volume¹. Nous nous contenterons donc d'un résumé sommaire.

Ces religions exotiques avaient entre elles un certain nombre de points communs, qui les distinguaient des cultes officiels, grecs et romains, et assurèrent leur succès : la part très large faite aux idées et aux rites d'expiation et de purification, leur importance pour la vie future, un sentimentalisme mystique inconnu des Romains, la fréquente prépondérance de l'élément féminin dans le nombre des adeptes, la constitution d'une caste sacerdotale, vouée exclusivement au service du dieu, et servant d'intermédiaire entre lui et ses adorateurs.

1. *Le culte d'Isis*. — D'Égypte arriva le culte d'Isis et d'Osiris. A Rome, parmi la population cosmopolite des faubourgs, les dieux alexandrins durent compter des adorateurs dès le second siècle avant J.-C., mais les autorités se montrèrent d'abord hostiles au culte égyptien. En 58, 53, 50 et 48 avant J.-C., le Sénat fit abolir sanctuaires et statues. En 28 avant J.-C., Auguste défendait de bâtir un temple à l'intérieur du pomerium, et, en 21 avant J.-C., Agrippa étendait

1. Ce volume, d'ailleurs, existe : *Les religions orientales dans le paganisme romain*², par FRANZ CUMONT, Paris, 1909.

l'interdiction à un rayon d'un mille autour de Rome. Ces proscriptions, renouvelées par Tibère en 19 après J.-C., furent abolies par Caligula. En 38, un temple d'Isis est construit au Champ de Mars; dès lors, Isis et Osiris ont les faveurs des Flaviens, des Antonins et des Sévères. Leur culte se répand dans les provinces latines de l'empire, avec moins de succès pourtant qu'on ne le dit généralement; d'après les récentes recherches de Gsell et de Toutain, nulle part il ne semble avoir recruté de nombreux adeptes dans la masse des provinciaux.

Le rituel d'Isis et d'Osiris comprenait un service quotidien et des fêtes plus solennelles. Chaque jour, un double service semble avoir été célébré dans le temple. Le matin, on dévoilait la statue du dieu; le prêtre allumait le feu sacré, faisait des libations d'une eau qu'on regardait comme celle du Nil divin, pendant que les fidèles chantaient des hymnes sacrés. Dans l'après-midi, un second service marquait la clôture du sanctuaire.

Les deux fêtes les plus impressionnantes étaient celles du *Navigium Isidis* et de l'*Inventio*. La première avait lieu le 5 mars. Quand, avec le printemps, la navigation allait reprendre, une procession magnifique et bizarre se rendait à la mer. En tête, s'avancait une mascarade de gens travestis, puis venaient les initiés, vêtus de robes blanches, torche en main ou jetant des fleurs, enfin les prêtres, tête rasée, portant les images des dieux et l'urne sacrée qui contenait l'eau du Nil. Flûtes et sistres accompagnaient le chant des prières. Quand la procession avait atteint le rivage, on lançait sur les flots un navire magnifiquement orné, consacré à Isis.

Plus émouvante encore était « l'Invention d'Osiris », commémoration de la mort du dieu, de sa recherche par Isis, de son triomphe définitif et de sa résurrection. Chaque année à Rome, au commencement de novembre, les fidèles pleuraient la mort de leur dieu. Avec accompagnement de chants funèbres, ils simulaient le voyage d'Isis à la recherche du cadavre d'Osiris. Le corps retrouvé, c'était une explosion de joie, les cris de triomphe délirant succédant aux lamentations. Ces cérémonies enfermaient un sens ésotérique, que les initiés étaient seuls à pleinement comprendre. Le culte d'Isis, en effet, avait ses initiations mystérieuses, dont Apulée nous a laissé, au XI^e livre de ses *Métamorphoses*, une description mêlée de réticences.

L'admission commence par une cérémonie de purification; le prêtre d'Isis conduit le myste à une vasque voisine du temple, et l'asperge en invoquant les dieux. Puis il le ramène au temple, et lui donne lecture des prescriptions à observer. Pendant dix jours, l'initié devait s'abstenir de viande et de vin. A la fin du dixième jour, il était conduit dans la partie la plus reculée du sanctuaire; soudain, la nuit s'éclairait de lumière éblouissante, et de merveilleux spectacles s'offraient à ses regards. « Écoute et crois ce qui est vrai : j'ai approché du royaume de la mort, j'ai foulé le seuil de Proserpine, et j'en suis revenu à travers les éléments (planètes). J'ai vu le soleil briller en pleine nuit de tout son éclat; je me suis approché des dieux des enfers et des dieux du ciel, je les ai vus face à face, je les ai adorés de près. » Ce texte suppose, au moins, une représentation dramatique, où l'on montrait dans les ténèbres les enfers

et le ciel. Peut-être faut-il y joindre la mise en scène de la mort et de la résurrection d'Osiris. Le spectacle terminé, le myste, en vêtements magnifiques, une torche à la main et la tête couronnée de palmes, était présenté à la foule des fidèles. Pendant trois jours, des banquets célébraient les joies de l'initiation. Le but de toutes ces cérémonies était de donner aux dévots d'Isis et d'Osiris des gages de béatitude après la mort, d'entretenir en eux l'espoir qu'ils seraient admis par les dieux dans leur royaume souterrain, et participeraient éternellement à leur bonheur.

2. *Le culte de Cybèle et d'Attis.* — En même temps que les cultes alexandrins, l'époque impériale vit grandir le culte phrygien de Cybèle et d'Attis. Bien que la Grande Mère eût été introduite à Rome dès 204 avant J.-C., longtemps le Sénat interdit aux citoyens, même aux esclaves de citoyens, d'entrer dans le clergé de la déesse et de participer aux orgies sacrées. Ces prohibitions se maintinrent jusqu'au temps de Claude, puis la faveur impériale fut acquise au culte de Cybèle, ses mystères officiellement reconnus, l'entrée dans son clergé permise à tout citoyen romain.

A Rome, les fêtes d'Attis et de Cybèle se célébraient du 15 au 27 mars, au début du printemps, quand renaît la végétation dont Attis est la personification. Le symbolisme de ces fêtes s'inspirait de la légende du dieu. Exposé à sa naissance, au bord du grand fleuve de Phrygie, le Sangarius, Attis est recueilli par Cybèle. A la suite d'aventures d'amour, diversement racontées par les légendes, le jeune dieu est dépouillé de sa virilité. Mort, puis ressuscité, il re-

vient auprès de la Mère des dieux, qui en fait son inséparable compagnon, et le promène en triomphe à ses côtés sur un quadriga attelé de lions.

Les mystères de Cybèle commémoraient ce drame sensuel et farouche. Le 15 mars, comme prélude, se déroulait une procession de « cannophores » (porte-roseaux) : cette cérémonie rappelait la découverte d'Attis dans les roseaux du Sangarius. A l'équinoxe, s'ouvrait l'action véritable. Le 22 mars, un pin, l'arbre sacré sous lequel Attis s'était mutilé, était porté en grande solennité dans le temple du Palatin par le collège des « dendrophores ». Les branches de l'arbre étaient ornées de violettes ; le tronc, entouré de bandelettes comme un cadavre, représentait Attis mort. Le 23 s'écoulait dans le deuil ; les fidèles jeûnaient et pleuraient leur dieu. Le 24 marquait les funérailles d'Attis. C'était vraiment le « jour du Sang ». Les Galles phrygiens, grisés par leurs propres hurlements, le bruit assourdissant des flûtes, des cymbales et des tambourins, se flagellaient, se perçaient et se déchiraient les bras, tandis que les néophytes, au paroxysme de l'exaltation, imitaient Attis dans son horrible mutilation. La nuit se passait dans une union mystérieuse avec la déesse. A la douleur succédait subitement la joie désordonnée. Le 25, Attis renaissait à la vie : des danses, des mascarades, des banquets sacrés solennisaient cette résurrection. Après un jour de trêve, les fêtes se terminaient le 27 mars par une procession, qui conduisait sous une pluie de fleurs la statue d'argent de Cybèle au bord de l'Almo. La statue était plongée dans la rivière, puis ramenée à Rome en triomphe.

A partir du milieu du ⁱⁱe siècle après J.-C., par

suite de son alliance avec le culte de Mithra, le rituel de la Grande Mère s'accrut de la cérémonie du taurobole. Le myste, couché dans une fosse, recevait le sang d'un taureau, égorgé au-dessus de lui sur un plancher disjoint ou percé de trous. Il en sortait, purifié de ses fautes par cette aspersion qui le faisait renaître pour l'éternité, « *in aeternum renatus* ».

Le culte de la déesse syrienne Atargatis n'eut pas la même influence, malgré la ferveur passagère de Néron et la dispersion des esclaves, commerçants et soldats syriens, à travers l'empire. Il était réservé à la religion de Mithra d'égaliser et même de dépasser en importance le culte de la Grande Mère.

3. *Le culte de Mithra.* — L'histoire de la religion perse nous a déjà fait connaître ce dieu de la lumière, adoré dès ces temps reculés où les ancêtres des Perses n'étaient point encore séparés de ceux des Indiens. Plus tard, son nom se lit sur les inscriptions des rois achéménides, et est chanté par les livres sacrés de l'Avesta. Sans doute, la théologie de Zoroastre n'accorde à Mithra sous le dieu suprême Ahura-Mazda qu'un rôle inférieur; mais il apparaît que le culte de Mithra, dans la religion populaire, s'est développé indépendamment de la réforme de Zoroastre. Il était particulièrement cher aux grands et aux soldats, qui vénéraient en lui le dieu du serment et de la gloire militaire. C'est sous cette forme indépendante et évoluée que le Mithraïsme a pris une si grande influence dans l'Empire Romain.

Dès le temps d'Artaxerxès Ochus (359-338 avant J.-C.), le Mithraïsme s'était étendu fort au delà des limites de la Perse. A Babylone, résidence hivernale du souverain, les prêtres perses, les *mages*,

se trouvèrent en présence de la caste sacerdotale chaldéenne, fort bien organisée et instruite. A son contact, le culte iranien se chargea d'éléments astrologiques, empruntés à la science chaldéenne. Et de même qu'Ahura-Mazda était assimilé à Bel, Anâhita à Ishtar, Mithra fut identifié à Shamash, le dieu solaire : d'où, plus tard, dans le monde romain, l'appellation de *Sol invictus*, donnée à Mithra.

La noblesse perse avait aussi colonisé l'Est de l'Asie Mineure, Arménie, Cappadoce, Pont; les Mages avaient fondé des groupements jusqu'en Phrygie et en Galatie. Après que se fut disloqué l'empire d'Alexandre, les souverains, dans les divers états issus de ce démembrement, se glorifièrent de conserver tout ce qui les rattachait à l'ancienne Perse. Par suite, le culte persan garda la prééminence, et Mithra fut entouré d'honneurs spéciaux. C'est pendant cette période que le Mithraïsme prit son aspect final et caractéristique. A l'influence chaldéenne, qui l'avait déjà modifié dans le sens du symbolisme astral, vint s'ajouter, en Asie Mineure, celle des idées grecques. Le résultat le plus important de cette fusion fut que l'art hellène para de son charme le vieux culte persan; il est à peu près certain que le type de Mithra tuant le taureau était fixé par un sculpteur de l'école de Pergame, au ^{II}^e siècle avant J.-C. De plus, les écoles philosophiques grecques, — notamment l'école stoïcienne, qui avait des théories cosmologiques approfondies, — lurent dans les vieilles cérémonies des sens sublimes et cachés qui ne s'y trouvaient pas à l'origine.

Si Mithridate Eupator (120-63 avant J.-C.), roi de Pont, avait réalisé ses rêves, cette religion com-

plexe, « expression adéquate d'une civilisation complexe », serait devenue la religion d'État d'un grand empire asiatique. Sa défaite allait ouvrir au culte de Mithra le monde occidental. Les soldats, les marchands et les esclaves, sortis des provinces d'Asie graduellement incorporées à l'empire, et disséminés sur les divers points du monde romain, devaient y porter le nom et le culte du dieu perse. Seule, la Grèce resterait fermée à la nouvelle religion. Plutarque raconte incidemment que les pirates d'Asie Mineure, vaincus par Pompée, pratiquaient des rites secrets, entre autres ceux de Mithra. Grâce à eux, il se peut que le dieu perse ait pénétré à Rome et y ait recruté des adeptes, dès la fin de la République. Sous les Flaviens (de 70 environ à 96 après J.-C.), les adorateurs de Mithra, dispersés jusque-là, commencent à s'agglomérer. Les inscriptions apparaissent aux environs de l'an 100 après J.-C. Sous les Antonins et les Sévères, le culte grandit rapidement. Partout où des légions venaient se fixer, recrutées qu'elles étaient, en grande partie, d'hommes qui avaient longtemps servi en Orient ou qui en étaient originaires, elles apportaient ce culte avec elles. Les souvenirs mithriaques abondent dans la vaste province militaire de Dacie, tout le long du Danube et du Rhin. En Angleterre, les postes militaires de Isca (Caerleon), de Deva (Chester), d'Eboracum (York), et spécialement ceux d'où rayonnaient les légions alentour et en bordure de la grande muraille entre la Tyne et la Solway, sont riches en vestiges. Il semble que chaque section de la muraille a possédé sa chapelle. Si de Grande-Bretagne nous nous trans-

portons aux frontières du Sahara, nous trouvons Mithra honoré dans les postes militaires échelonnés à la limite du désert. D'autre part, les marchands et les esclaves répandaient son culte dans les ports importants comme Ostie, dans les grands centres commerciaux, dans les cités de la vallée du Rhône, dans les immenses domaines exploités par la main-d'œuvre servile.

La doctrine mithriaque avait pris une forme cohérente et s'était fixée avant de se répandre en Occident. Au sommet des êtres, elle plaçait le Temps infini, le Zervan Akarana de l'Avesta, qui produit, détruit, renferme toutes choses. Il serait fastidieux d'exposer, même dans ses grandes lignes, la complexe cosmogonie, où aboutirent finalement les Perses, frottés de babylonisme. Il va sans dire qu'on se la représentait sous la forme d'une théogonie ou genèse des dieux. Le Temps Infini engendrait le Ciel et la Terre : de ceux-ci était issu l'Océan, leur égal par son pouvoir et sa nature divine. Puis, c'étaient des générations innombrables de dieux. A cette armée céleste s'opposait le royaume et le pouvoir des ténèbres : Ahriman avec ses mauvais esprits. Impuissants contre le ciel, c'est contre l'humanité que combattaient ces démons, et ils s'efforçaient de transformer la terre en un lieu de misères.

Dans la lutte, plus d'un héros divin jouait son rôle, combattant contre le mal pour la cause du dieu suprême et le salut des hommes. De ces êtres intermédiaires Mithra devint le principal, et même son culte grandit au point d'éclipser la personnalité vague et abstraite de la divinité transcendante. Des légendes se formèrent, racontant la naissance, les

combats et le triomphe de Mithra, dieu de la lumière et défenseur des hommes.

Comme le soleil se lève chaque matin au-dessus des monts, Mithra naissant sortait d'un rocher. Dans les temples, on vénérât une pierre conique d'où émergeait un enfant nu, portant le bonnet phrygien. La date de cette naissance, le *Natalis Solis invicti*, fut définitivement fixée au 25 décembre, au moment où le soleil commence sa carrière ascendante¹. Sur les bas-reliefs retraçant l'histoire de Mithra, le dieu semble avoir vu le jour près d'une rivière; des bergers l'avaient observé, et peut-être adoré. Après sa naissance, on voit l'enfant nu se diriger vers un arbre (un figuier?); il en détache des feuilles, peut-être pour s'en faire un vêtement. Notons que ces derniers détails ne sont que l'interprétation, par conjecture, d'emblèmes sculptés dont aucun écrit contemporain ne nous fait le commentaire : la relation de l'épisode des bergers à la naissance du dieu reste très problématique. Il arrive que les deux scènes sont représentées indépendamment l'une de l'autre, et là même où elles sont matériellement rapprochées, on peut se demander s'il y a entre elles un rapport quelconque. Ce serait d'ailleurs supposer bien de l'inconséquence et de la naïveté dans la tradition des prêtres mithriaques, puisqu'ils auraient représenté des bergers avec leurs troupeaux, alors que ni bêtes ni gens ne sont encore créés.

1. La fixation de la naissance de Jésus-Christ à cette même date peut être le résultat d'un calcul indépendant de toute influence extérieure. (Pour la discussion, voir M^{re} DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* 5. Paris, 1909, p. 263 et sqq.). En tout cas, la substitution de la fête de Noël au *Natalis Solis Invicti* ne saurait être alléguée comme preuve de l'influence du culte de Mithra; elle témoigne seulement de la concurrence des deux religions.

Alors Mithra inaugure sa carrière de bienfaiteur des hommes. L'épisode principal de la légende était le sacrifice d'un taureau, divin lui-même, dont le sang répandu devait être source de vie. Donc nous voyons le taureau, premier être créé par Ahura-Mazda, en train de brouter paisiblement dans un pré. Mithra vient se jeter sur lui et le saisit par les cornes, mais le taureau l'entraîne dans une course furieuse, jusqu'à ce qu'épuisé il tombe sur ses genoux. Sur l'ordre du dieu suprême qui a envoyé son messenger, le corbeau, Mithra plonge un couteau dans le flanc de l'animal et le tue.

La vie universellement créée ou rendue, voilà ce qu'on doit au sacrifice du taureau. De sa moelle et de son sang germeront toutes les plantes utiles, spécialement la vigne et le blé. Les animaux malfaisants, envoyés par Ahriman, — le scorpion, le serpent, la fourmi, — essaient de prévenir ces heureux effets en buvant le sang répandu et en empoisonnant la source de cette puissance génératrice, mais c'est en vain. Du taureau sortiront aussi tous les animaux utiles à l'homme, et son âme, transportée aux cieux, continuera à protéger la vie de la ferme et des champs. Après ces événements et après une création, qui semble être celle de l'espèce humaine, notre race est engagée dans d'autres épreuves, infligées par l'Esprit Mauvais, notamment une sécheresse et un déluge. Mithra, sous la figure d'un archer, délivre les hommes de la première : il frappe un roc et l'eau s'en échappe. Du second fléau, hommes et bêtes sont sauvés dans une arche. Mais on peut se demander si ces épisodes ne sont pas à placer avant le grand sacrifice par Mithra du divin taureau. En ce cas, les

conséquences de cette immolation seraient la restauration, non le don initial, de tous les biens en faveur des hommes.

Au terme de sa carrière bienfaisante, Mithra quitte la terre dans un char de flammes conduit par le Soleil. Auparavant, il a scellé dans un banquet sacré la réconciliation opérée entre les forces ennemies de l'univers. Après un cycle donné de périodes successives, Mithra devait réapparaître sur terre, pour y sacrifier encore une fois un mystérieux taureau dont la graisse mêlée au jus de la plante *haoma* rendrait l'existence, une existence immortelle, aux fidèles du Mithraïsme. Du ciel alors tomberait un feu dévorant pour consumer tous les êtres mauvais, hommes et démons, avec le principe du mal, Ahriman lui-même.

Le Mithraïsme avait sa liturgie, son rituel, qui le distinguait nettement des autres cultes. Saint Jérôme nous apprend qu'il y avait sept degrés dans l'initiation. L'adepte (souvent appelé *sacrat* dans les inscriptions) prenait successivement les noms de Corbeau (*corax*), Voilé (*cryphius*), Soldat (*miles*), Lion (*leo*), Perse (*Perses*), Courrier du Soleil (*heliodromus*), Père (*pater*). En certaines occasions, les initiés revêtaient des déguisements appropriés à ces titres.

Nous ne pouvons rien dire de la signification du premier degré, sauf que le corbeau était le messager divin. Le second degré, l'*Occulte* ou le *Voilé*, rappelle peut-être quelque cérémonie analogue à celle que raconte Apulée, lorsqu'il nous montre Lucius, l'initié aux mystères d'Isis, d'abord caché aux regards, puis apparaissant soudain à la foule prosternée : c'est quelque scène de ce genre que devait reproduire l'*Ostensio* ou « Manifestation »,

dont parlent les inscriptions. Le degré de *Soldat* marquait que l'adepte était prêt à dépenser sa vie dans les combats d'une guerre sainte livrée pour le dieu et contre le mal. Il paraît tout à fait probable qu'une rude épreuve accompagnait cette étape : vraisemblablement, on marquait l'initié d'un fer rouge. Tertullien appelle *sacramentum* (proprement, serment militaire) cette cérémonie, où le nouveau venu jurait de ne pas révéler les mystères. C'est alors qu'on lui présentait une guirlande sur un glaive. Lui repoussait ces fleurs en disant : « Mithra est ma couronne, » et s'obligeait dorénavant, comme les premiers chrétiens, à ne porter ni festons ni couronnes de fleurs en quelque occasion que ce fût.

Jusqu'à ce moment, les disciples de Mithra n'avaient que le nom de *Serviteurs*. Admis au rang de *Lion*, ils entraient dans la catégorie des *Participants*. On ne connaît pas exactement les obligations qui incombaient aux deux dernières classes. Les *Pères* dirigeaient le culte : *pater sacrorum* est un de leurs titres. Ils avaient pour chef un *Pater Patrum*, le Père des Pères, dont la charge paraît avoir été à vie, et qui résidait, à peu près sûrement, à Rome.

Soit au début, soit même à plusieurs reprises, les nouveaux initiés étaient plongés dans l'eau pure : cette ablution, nous apprend Tertullien, était censée procurer l'expiation de toute faute. On mettait du miel sur les mains et la langue du *Lion*, comme aussi du *Perse*. Le miel, en usage chez les Égyptiens pour l'embaumement des corps, était ici le préservatif symbolique de la faute morale.

Probablement après qu'il était parvenu au grade de *Lion*, le nouvel initié était admis au banquet

sacrificiel. Ce banquet se composait de pain et d'eau. On a émis l'hypothèse qu'en Occident il s'y ajoutait du vin, substitué au jus de *haoma*; nouvelle analogie, pensait-on, avec l'Eucharistie des chrétiens. Mais c'est là une conjecture qu'aucun monument mithriaque n'a confirmée. La fête était précédée d'une longue et rude abstinence, de diverses épreuves aussi dont le nombre et la nature sont choses peu claires, mais qui comportaient certainement des scènes impressionnantes. On y avait habilement dosé la souffrance, la torture même, pour éprouver la vigueur d'âme de l'initié.

Où célébrait-on ces rites ? Le lieu même ne laissait pas que d'être étrange. Au sortir d'un vestibule, on arrivait à une longue crypte étroite, sorte de grotte, qui ne pouvait se prêter qu'à des réunions peu nombreuses. A l'entrée, il y avait un vase pour l'eau sacrée des lustrations. A l'extrémité opposée de la crypte, dans un espace libre séparé par une grille, les prêtres faisaient leurs sacrifices. De nombreuses lampes les éclairaient. Invariablement, en arrière, sur l'autel, figurait un grand panneau, portant en bas-relief la scène de Mithra qui égorge le taureau. Les sanctuaires renfermaient aussi la statue fantastique du Temps Infini : un corps d'homme, surmonté d'une tête de lion et enroulé d'un serpent, avec quatre ailes, deux aux épaules et deux aux hanches. Des devises énigmatiques, qu'un petit nombre d'assistants pouvaient seuls comprendre, étaient peintes sur le sol et sur les murs. Trois fois le jour, il y avait une courte cérémonie. A certaines occasions, les prêtres, revêtus de l'archaïque vêtement des Perses, sacrifiaient des animaux et chantaient de longues prières.

res. On observait particulièrement le dimanche ou jour du Soleil.

Ces confréries mithriaques, officiellement reconnues par l'État, se maintinrent jusqu'à la fin du iv^e siècle. En 307, Dioclétien, Galère et Licinius, réunis à Carnuntum sur le Danube, consacraient un sanctuaire à Mithra, « protecteur de leur empire », et l'on put croire que le dieu perse allait éclipser tous ses rivaux. Le triomphe de Constantin marqua le commencement d'une décadence, que ne put arrêter la réaction païenne, provoquée par Julien l'Apostat. Après la victoire de Théodose (394), les Mages, frappés de panique, murèrent les cryptes et enfouirent les objets sacrés. Les sectes hérétiques, gnostiques et manichéennes, devaient recueillir les survivances du culte mithriaque.

4. *Les religions orientales et le christianisme.* — Ces cultes des mystères ont été souvent rapprochés du christianisme : des analogies ont été constatées, on a signalé des rites parallèles : réunions eucharistiques nocturnes comme dans les thiasés païens, jeûne avant le Baptême, après le Baptême usage de revêtir une robe blanche, de porter un flambeau comme dans les mystères. Pour aucun de ces rites, comme le reconnaît Anrich¹, on ne peut démontrer l'emprunt ; tous puisent leur signification symbolique aux sources mêmes de la foi chrétienne. La coutume de célébrer l'Eucharistie, à la tombée de la nuit, était tout indiquée pour des fidèles qui commémoraien la Cène du Seigneur, instituée au soir du Jeudi Saint ; d'ailleurs, les chrétiens ne considéraient pas cette heure comme

1. ANRICH, *Antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, 1894, p. 187.

fixée d'une façon absolue, et déjà au temps de Tertulien les réunions eucharistiques se tenaient à l'aurore. Le jeûne avant le Baptême est déjà recommandé dans la Didaché (vii, 4); dans les Actes des Apôtres (xiii, 3; xiv, 23) il est le prélude obligé des cérémonies importantes. La robe blanche des baptisés et le cierge allumé se présentaient assez naturellement comme symboles de la purification totale des âmes et de l'entrée dans la lumière surnaturelle.

On constate de même dans les cultes païens l'usage liturgique de l'eau, de l'encens, de l'huile, des statues, des lampes, des ex-voto, etc. Ce sont là de ces cas, où, selon les remarques du P. Delehaye, « il serait peu judicieux de recourir à l'hypothèse de l'emprunt, lorsque la nature humaine, agissant sous l'empire du sentiment religieux, suffit à tout expliquer¹ ». Il ne faut pas se laisser séduire par les métaphores, qu'affectionnent certains historiens des religions. « On peut parler, dit M. Cumont, de « vèpres isiaques » ou d'une « cène de Mithra et de ses compagnons », mais seulement dans le sens où l'on dit « les princes vassaux de l'empire » ou le « socialisme de Dioclétien ». C'est un artifice de style pour faire saillir un rapprochement et établir vivement et approximativement un parallèle. Un mot n'est pas une démonstration, et il ne faut pas se hâter de conclure d'une analogie à une influence². » N'oublions pas non plus que dans certains cas de similitude plus frappante l'influence n'est pas nécessairement du côté des cultes païens, mais que le contraire

1. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*², Bruxelles, 1906, p. 170.

2. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*², Paris, 1909, p. xiii.

aussi s'est produit. « Dès que le christianisme devint une puissance morale dans le monde, il s'imposa même à ses ennemis. Les prêtres phrygiens de la Grande Mère opposèrent ouvertement leurs fêtes de l'équinoxe du printemps à la Pâque chrétienne et attribuèrent au sang répandu dans le taurobole le pouvoir rédempteur de celui de l'Agneau divin ¹. »

Et dût-on faire la démonstration éclatante que tel ou tel rite a été emprunté au paganisme, cette constatation n'aurait rien d'effrayant pour l'apologiste. Le rite vaut par le sens qu'on y attache, par le principe spirituel qui l'anime. Tout ce que nous pouvons exiger de l'Église, c'est qu'en acceptant certaines formes extérieures de la piété, elle les purifie et les élève par leur signification et leur efficacité surnaturelles ². Cette rénovation, l'Église l'a accomplie; il suffit de lire dans Dom Cabrol (*Le livre de la prière antique*) ou dans M^{sr} Duchesne (*Origines du culte chrétien*) les descriptions de la liturgie ancienne, pour admirer combien les rites chrétiens par la profondeur de leur symbolisme, par leur pureté et leur majesté, l'emportent sur le déploiement théâtral et souvent équivoque des cultes païens.

Plus importantes, dit-on, sont les analogies de doctrine. Ces conceptions fondamentales, qui donnaient naissance et vie aux mystères païens, se retrouvent identiques dans la doctrine du Christ : comme

1. CUMONT, *ib.*, p. XII. Cf. p. 106. Le même auteur note que « l'imitation de l'Église est manifeste dans la réforme païenne tentée par l'empereur Julien ».

2. SAINT AUGUSTIN : « Si non credis quod credunt gentes, non speras quod sperant gentes, non amas quod amant gentes, congregaris de gentibus, segregaris, hoc est, separaris de gentibus. Non te terreat commixtio corporalis in tanta separatione mentis » (Serm. de Kalendis, II, n. 2. P. L., xxxviii, 1023).

la religion chrétienne, les mystères connaissent les idées de purification, d'expiation; ils prétendent mettre l'homme en communion avec la divinité, et lui garantir le bonheur d'outre-tombe.

Qu'il y ait des analogies, nous n'avons pas à le nier. Elles ont frappé les premiers apologistes chrétiens, et, après saint Justin, Tertullien les a constatées et mises en vif relief¹. Tous deux expliquent ces ressemblances par l'action du démon : les religions païennes étaient la contrefaçon diabolique de la religion révélée; de là, des analogies comme il peut s'en rencontrer entre une caricature et un portrait.

L'explication est insuffisante, et déjà Origène en indiquait une autre plus profonde. Ces conceptions communes, ces désirs de purification, d'expiation, d'union à la divinité, sont fondés sur la nature même de l'homme religieux. Par sa seule raison, l'homme se connaît dépendant d'un Être supérieur, avec lequel il peut entrer en relations. Par le seul témoignage de sa conscience, il peut connaître que cet Être punira le mal et récompensera le bien. De là, naissent dans l'homme, souvent terni de fautes ou de souillures, ces désirs d'expiation, de purification, qui lui concilieront le pardon et la faveur de cette puissance suprême. Ce sont là les aspirations de l'âme religieuxé, jaillissant naturellement de cette « conscience intérieure » dont parle saint Augustin, « qui pousse les meilleurs des hommes à chercher Dieu et à le servir² ». Dès lors, nous devons nous attendre à les retrouver dans le christianisme, qui est venu non mutiler la nature humaine, mais la parfaire. Tout ce que nous sommes

1. Cf. A. D'ALÈS, *Théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 158-159.

2. SAINT AUGUSTIN, *De utilitate credendi*, 16.

en droit de lui demander, c'est qu'il nous présente ces conceptions nettes de toute scorie, qu'il comble ces aspirations religieuses, inassouvies dans les cultes païens, qu'il transforme les tâtonnements dans les ténèbres à la recherche du vrai Dieu (*Act. xvii, 27*) en une marche allègre et lumineuse vers le Père céleste.

Dès lors, si nous comparons les mystères païens et la religion chrétienne, la transcendance de celle-ci apparaît indéniable. Des deux côtés, les doctrines se présentent concrétisées dans des histoires, qui en sont comme les véhicules. Pour les initiés des cultes païens, les légendes de Cybèle, d'Isis ou de Mithra traduisent les croyances ou les espérances d'immortalité. Pour les chrétiens, la vérité est incarnée dans la personne de Jésus, réalisée dans sa vie exemplaire. Et l'on voit quel abîme sépare le christianisme des cultes païens : d'un côté, la légende, de l'autre, l'histoire ; d'un côté, la fiction, de l'autre, la réalité. Encore faut-il ajouter que ces fables sont le plus souvent immorales, bizarres ou hideuses, impropres à porter de hautes vérités spirituelles, ou n'offrant, comme les mythes du Mithraïsme, que le froid symbolisme de légendes cosmiques ! Aussi, fondées sur la vérité, sur le Christ, source et fin de toute doctrine, les idées chrétiennes de pureté, d'expiation, d'union à la divinité, prennent une profondeur, une intensité spirituelle, dont le paganisme nous offre à peine une ombre.

On a insisté spécialement sur les analogies entre le Mithraïsme et le Christianisme, et dans son *Orpheus* M. Salomon Reinach les résume ainsi : « Mithra est le médiateur entre Dieu et l'homme ; il assure le salut des hommes par un sacrifice, son culte comporte le baptême, la communion, des jeûnes ; ses fidèles

s'appellent frères; dans le clergé mithriaque, il y a des hommes et des femmes voués au célibat; sa morale est impérative et identique à celle du christianisme ¹. » C'est là une série d'affirmations hautaines, auxquelles le P. Lagrange pouvait opposer une série de négations péremptoires : « Passe pour les jeûnes et la fraternité, faits communs à tant de religions. Tout le reste est inexact. Mithra n'est nommé médiateur que dans Plutarque, où il est médiateur entre le dieu du bien et le dieu du mal (*De Is. et Osir.* 46) ; on ne sait rien du rapport direct du sacrifice du taureau avec le salut, et ce n'est toujours pas Mithra, qui est sacrifié comme Jésus; le baptême mithriaque est une ablution comme tant d'autres; la communion mithriaque n'est qu'une offrande de pain et d'eau, dont on ne peut pas même dire qu'ils représentent Mithra; les femmes ne faisaient pas partie ordinairement des mystères mithriaques, et ne pouvaient donc y être vouées au célibat (on ne connaît jusqu'à présent qu'une lionne mithriaque); quant aux hommes, on ne sait rien là-dessus que par un texte de Tertullien, qui a été mal compris ²; toute morale est plus ou moins impérative, et si celle de Mithra était identique à celle du christianisme, pourquoi l'empereur Julien, fervent mithriaque, a-t-il recommandé aux païens d'imiter la morale des chrétiens ³ ? »

1. SALOMON REINACH, *Orpheus*, p. 102.

2. *De Praescr.* 40. Voir d'ALÈS, *Rev. prat. d'apologétique*, 1^{er} février 1907, p. 519, note 3. Lire « memini Mithrae ». — Le sujet de la fameuse phrase : « Habet et virgines, habet et continentes » est, non pas Mithra, mais *diabolus*, sujet logique de tout le développement. Tertullien fait allusion à des sacerdoce romains qui n'ont rien à voir avec le culte de Mithra.

3. *Quelques remarques sur l'Orpheus de M. Salomon Reinach*, Paris, 1910, p. 57, 58.

Nous n'avons aucun document historique, qui nous permette de constater l'existence d'un véritable code moral, d'une poussée vers un idéal qu'on puisse mettre en parallèle avec les préceptes chrétiens. Cette absence d'un code moral précis, aussi bien que d'un ensemble dogmatique défini, est peut-être ce qui sépare le plus nettement la religion mithriaque, disons mieux, tous les cultes païens, de l'inflexible doctrine chrétienne.

C. LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE. — L'invasion des religions orientales n'était pas la seule force nouvelle qui vint aviver le sentiment religieux et le surexciter. On constate à la même époque dans la philosophie une tendance marquée à se rapprocher de la religion, pour agir sur elle.

Parmi les systèmes empruntés par Rome à la Grèce, le Stoïcisme avait triomphé. Déjà, au milieu des splendeurs du règne d'Auguste, il avait mis sa note pessimiste. A mesure que grandit le despotisme des empereurs et la servilité des sujets, les âmes plus hautes cherchèrent une consolation dans la philosophie, et trouvèrent, dans les doctrines austères du Stoïcisme sur le détachement et l'abstention, l'aliment désiré. Avec leur sens pratique, les Romains firent de la philosophie une « école de vie », pour apprendre à passer en ce monde sans tache et à mourir bravement, sans autre consolation que la conscience de sa propre vertu ou l'espérance d'une immortalité impersonnelle.

Le principal représentant de ces aspirations fut Sénèque, « un esprit merveilleusement adapté aux goûts de son temps », a dit Tacite, âme ondoyante aussi, où semblent se combattre deux hommes, le

philosophe et le dévot. Philosophe, il enseigne que Dieu n'est que l'âme du monde, la force infinie, immanente à l'univers. Sur l'immortalité de l'âme humaine, il hésite ou la réduit à une survivance impersonnelle, à la résolution de ses éléments dans le grand Tout. Dévot, il introduit dans la philosophie une sorte d'enthousiasme mystique, inconnu des Romains. Dieu devient un père, l'ami de nos âmes, toujours présent et vigilant. Et notre attitude envers lui doit être une attitude d'adoration et d'amour. La vie est un long combat pour la vertu, avec Dieu ou les dieux à nos côtés, dans l'union aux hommes, nos frères, car « les esclaves mêmes sont nos humbles amis ». Après avoir longuement pratiqué l'abstention et le détachement, l'âme quitte le corps comme une prison, et le jour de la mort, redouté comme la fin de l'existence, est en réalité la naissance à la vie éternelle.

Pourtant cette ferveur de conviction ne saurait voiler les lacunes profondes du système de Sénèque, aussi bien que des Stoïciens du siècle suivant, l'affranchi Épictète et l'empereur Marc Aurèle. Cette morale, d'une hauteur incontestable, manque de base rationnelle. Les Stoïciens « avaient des désirs pieux et confus, qui ne savaient où se prendre, et qui ne rencontraient devant eux qu'un Dieu obscur et sourd et un avenir sans espérance¹ ». De plus, ces belles paroles sur l'amour de Dieu ne sont que condescendance pour des âmes faibles. Le vrai sage trouve en lui-même le principe de sa force et de son bonheur. Par lui-même, il peut devenir l'égal des dieux, se

1. C. MARTHA, *Les Moralistes sous l'empire romain* 3, Paris, 1872, p. 214.

passer de leur aide, rencontrer la joie suprême dans la contemplation de sa propre vertu. Quoi qu'il en soit de l'analogie de certains préceptes avec ceux de la morale chrétienne, ce principe d'orgueil subtil, qui inspire le Stoïcisme, suffit à le séparer radicalement du Christianisme, à mettre un abîme entre Sénèque et Thomas a Kempis.

L'action de Sénèque n'atteignait qu'une clientèle choisie. A cette même époque, cette sorte de philosophie religieuse rencontre ses prédicateurs populaires, qui font de la propagande à travers l'empire. Les Stoïciens surtout et les Pythagoriciens semblent en faveur. Ils s'accordent à dénoncer sans relâche le progrès du vice, à exalter l'abnégation personnelle et le respect du prochain. Le plus fameux peut-être de ces prêcheurs itinérants fut Apollonius de Tyane, né vers le début de l'ère chrétienne. Il avait étudié la philosophie en Grèce, et s'était initié dans l'Inde aux doctrines des Brahmanes. Revenu en Europe, il restaura les cérémonies abandonnées, fit des conférences de ville en ville, prêchant dans les théâtres et du haut des marches des temples, flagellant les vices, rétablissant la paix entre les cités. A Rome, il excita parmi le peuple une sorte de « revival », fut persécuté par Néron et Domitien, et mourut dans un âge très avancé. Au III^e siècle, Philostrate écrivit sa vie ou plutôt sa légende, toute tissée de miracles et de prodiges, qu'on opposa plus tard à l'Évangile. On pourrait encore citer Musonius, qui eut la naïveté de tenter, par un discours sur la beauté de la Paix, la réconciliation des soldats de Vespasien et de Vitellius; Maxime de Tyre et Dion Chrysostome († 117), tous deux auteurs de nobles harangues, écrites en

un noble langage. Pratiquement, les sujets développés en ces discours se ramènent à quelques idées simples et communes aux penseurs élevés de tous les temps : existence, sainteté et providence de Dieu, dépendance et faiblesse de l'homme, importance de la vie morale. Les différences accidentelles portent sur la dose plus ou moins grande d'ascétisme. A côté de ces philosophes sincères, de ces « cyniques » honnêtes, il y avait bien aussi des charlatans, qui n'avaient qu'une pensée, s'amasser estime et richesses, pour prendre ensuite leur retraite. Leur austérité extérieure n'était que le masque d'un secret libertinage, et leur hypocrisie a souvent exercé la verve du satirique Lucien.

Malgré cette propagande philosophique, les esprits même cultivés restaient facilement accessibles à la superstition. Il semble qu'au second siècle elle atteigne son apogée. Les édits impériaux ont beau bannir les astrologues (*mathematici*) ; on les voit sans cesse reparaître. Les temples d'Esculape deviennent de véritables sanatoriums, où l'on pratique en grand l'incubation : les malades, endormis dans le temple, se croient visités en rêve par le dieu qui leur indique le traitement à suivre ou même les guérit subitement. Le rhéteur Aelius Aristide passe ainsi treize ans de sa vie à chercher de sanctuaire en sanctuaire la guérison d'une maladie nerveuse. C'est le temps où Artémidore de Daldis compile cinq livres sur les songes et leur interprétation, dont le seul intérêt est d'attester la misérable crédulité de cette époque. Cette crédulité fit le succès du fameux imposteur, Alexandre d'Abonotique. Grâce à son talent de ventriloque, il persuada à ses

contemporains qu'il faisait parler un serpent divin. Consulté comme un oracle, il put venir à Rome, y donner en mariage au vieux consulaire Rutilianus la fille qu'il prétendait avoir eue de la lune, et fut admis dans les conseils de Marc Aurèle. A la veille de l'expédition de Pannonie, l'empereur consultait le serpent d'Alexandre, et, sur sa réponse, faisait jeter solennellement dans le Danube deux lions vivants. Et, suivant une remarque de Paul Allard, si telle était la force de la superstition sur l'empereur philosophe, quelle puissance ne devait-elle pas exercer sur les simples, les ignorants, qui, « loin d'être capables d'écrire leurs Pensées, n'étaient même point capables de penser ¹ » !

D. LA FIN DE LA RELIGION ROMAINE. — De 193 à 235, les Sévères eurent le gouvernement de l'empire, et sous leur dynastie se produisit la dernière transformation religieuse, due à des influences étrangères. Déjà les esclaves et les marchands avaient familiarisé le monde romain avec les cultes de Syrie. La présence dans la famille impériale de princesses syriennes, Julia Domna, Julia Maesa, Julia Mamaea, accrut encore cette vogue. Nous avons déjà parlé d'Atargatis, la « déesse syrienne ». Elle fut suivie de « Baals » locaux, tous baptisés Jupiter par les Romains : le Baal de Damas (*Jupiter Damascenus*) ; le Hadad de Baalbek-Héliopolis (*Jupiter Heliopolitanus*), dont le temple, restauré par Antonin le Pieux, passait pour une des sept merveilles du monde ; le Baal de Doliché en Commagène (*Ju-*

1. PAUL ALLARD, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1903, I^{er}, p. 353.

piter Dolichenus), adoré par les légionnaires en Afrique, en Germanie et en Grande-Bretagne. L'empereur Élagabale (218), prêtre du Baal d'Émèse, essaya même d'élever son dieu au rang de divinité souveraine de l'empire. Les vices monstrueux de ce prince et les débordements auxquels donnèrent lieu les fêtes du nouveau *Sol invictus Elagabal*, provoquèrent une réaction contre les cultes syriens. Il en resta pourtant la tendance, sans cesse grandissante, à reconnaître dans le Soleil la divinité suprême et universelle.

Ce panthéisme solaire répondait aux aspirations syncrétistes, fort répandues au moins dans les centres plus civilisés, car, dans les campagnes reculées, les vieux cultes indigènes semblent avoir gardé leur vitalité. Il était de mode de proclamer que tous les cultes se ramenaient à l'adoration d'un seul dieu, sous des noms et des rites différents, suivant le génie de chaque race et de chaque nation. Aucune religion, par conséquent, n'était fausse, aucun rituel, dépourvu de signification. Le prêtre d'Isis pouvait être galle de Cybèle et le dévot de Mithra pouvait participer aux mystères d'Éleusis. Alexandre Sévère plaçait les statues de Jésus-Christ et d'Abraham entre celles d'Orphée et des Lares dans son oratoire privé. Le Soleil devenait le symbole de ce dieu suprême, source de toute vie, immortel et tout-puissant. Sous Aurélien (270-275) le culte du « Soleil invincible » triompha même officiellement. L'empereur lui fit bâtir à Rome un temple magnifique, institua en son honneur un second collège de grands pontifes et des jeux splendides tous les quatre ans, le plaça au sommet de la hiérarchie divine, comme le « Sei-

gneur de l'Empire romain ». Ce fut encore autour du culte du Soleil, que se concentra la réaction païenne sous Julien l'Apostat (360-363). On trouve, il est vrai, chez les néo-platoniciens, Plotin et Porphyre, l'élaboration d'une doctrine idéaliste et panthéistique, la conception d'un Dieu, infiniment éloigné de l'esprit et des sens, mais ce Dieu ne se révèle qu'à quelques privilégiés, dans l'illuminisme de l'extase. Aux foules matérielles, on proposa l'adoration du Soleil, et avec tant d'insistance, qu'au milieu du v^e siècle, le pape saint Léon se plaindra encore de ceux qui, le jour de Noël, au lieu du Christ, adoraient le Soleil. « Tout le paganisme vient ainsi aboutir et se concentrer dans une immense équivoque, où chacun, selon ses goûts et ses tendances, voit ce qu'il veut, l'esprit ou la matière, et qui se concilie à la fois avec les aspirations élevées d'une élite parmi les païens et avec les grossiers instincts de la foule¹. »

Cette période finale de la religion romaine est une de celles qui illustrent le plus éloquemment le chapitre de Pascal sur la grandeur et la misère de l'homme ! Quelles étonnantes contrariétés que ces élans subits vers le divin, suivis de chutes dégradantes, que ces désirs de pureté et de vie spirituelle, se leurrant à des rites bizarres ou cruels ! Et l'on se rappelle le vers de Virgile sur ces ombres qui, n'ayant pas encore trouvé le repos dans la mort, tendent leurs mains dans le désir d'un au-delà paisible :

Tendebantque manus ripae ulterioris amore.

1. PAUL ALLARD, *Julien l'Apostat*, Paris, 1900, I, p. 18.

Plusieurs siècles auparavant, Platon écrivait déjà que la pauvre humanité n'avait qu'une chose à faire, se jeter dans les eaux troublées de la vie, se cramponnant à tout ce qu'elle trouverait sous la main d'espérances, de conjectures, de mythes et de rites, jusqu'au jour où elle pourrait gagner l'autre rive « sur la barque plus sûre de quelque divine doctrine ». Alors que le paganisme se débat dans un dernier effort, la barque divine a commencé son voyage, et déjà elle recueille tous ceux qui, las d'être ballottés à tout vent de doctrine, ont demandé au Christ la lumière et la paix.

Cyril MARTINDALE.

Bibliographie.

Nous avons déjà mentionné au chapitre « Religion des Grecs » les trois grands dictionnaires de DAREMBERG et SAGLIO, PAULY-WISSOWA et ROSCHER. On peut ajouter :

1° Comme études générales :

WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (Handb. d'I. von Müller), München, 1902.

C. BAILEY, *The religion of Ancient Rome*, London, 1907.

PRELLER, *Römische Mythologie* (3° édit. par JORDAN), Berlin, 1881-1883.

2° Se rapportant plus spécialement à l'époque impériale :

BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 1874.

DILL, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, London, 1905.

J. RÉVILLE, *La Religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886.

BEURLIER, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains*, Paris, 1891.

TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain*. 1° Partie : *Les provinces latines*. Tome I : *les cultes officiels ; les cultes*

romains et gréco-romains, Paris, 1907 ; Tome II : *les cultes orientaux*, Paris, 1911.

CUMONT, *Les religions orientales dans le Paganisme romain*², Paris, 1909 (on trouvera dans des notes très utiles la bibliographie de ces différentes religions).

Sur les rapports de ces religions avec le Christianisme, voir : M.-J. LAGRANGE, *Les religions orientales et les Origines du Christianisme*, dans le *Correspondant*, 25 juillet 1910, p. 209-241. — H. PINARD, *Infiltrations païennes dans le culte juif et le culte chrétien*, extrait de la *Revue apologetique*, Bruxelles, 1909. — C. C. MARTINDALE, *The Religion of Mithra* (C.T.S., *History of Religions*, vol. II, London, 1910).

3° Sur le culte :

MOMMSEN, *Corpus Inscriptionum Latinarum*, I¹, p. 361 sq. = I², 283 sq. : donne des fragments des anciens calendriers romains.

WARDE FOWLER, *The Roman Festivals of the period of the Republic*, London, 1899.

Et les Manuels d'antiquités romaines, comme celui de Bouché-Leclercq, Paris, 1886 ; ou le grand ouvrage de MARQUARDT-MOMMSEN (trad. franç., 16 vol., Paris, 1889 sq.).

CHAPITRE IX

LA RELIGION DES CELTES

Sommaire. — I. Les Celtes : la race et son histoire. — II. Le polythéisme celtique. — III. L' « Autre Monde » celtique. — IV. Les Druides : leur rôle et leurs doctrines. — V. Le culte des morts. — VI. La morale du paganisme celtique. — Bibliographie.

I. — Les Celtes : la race et son histoire.

Les Celtes, dont la langue est un des rameaux du grand arbre linguistique indo-européen, nous apparaissent à leur entrée dans l'histoire comme le peuple le plus important du centre de l'Europe. Le pays qu'ils occupaient, comprenait cette haute région centrale, où le Danube, le Rhône, le Rhin et l'Elbe prennent leur source. A l'époque lointaine où les plaines de l'Europe étaient couvertes de forêts et de marécages, ces fleuves étaient les grandes routes du commerce transcontinental ; le versant qui leur donnait naissance était riche en métaux et en mines de sel, et cette situation privilégiée permit aux anciens Celtes de faire de grands progrès dans l'industrie et les arts. L'extension de la civilisation celtique primitive ne nous a été révélée qu'en ces derniers temps

par les découvertes archéologiques, faites à Hallstadt en Haute-Autriche, à la Tène en Suisse et autres centres anciens. A cette période de civilisation que nous font connaître les découvertes de Hallstadt, et que les archéologues placent au VIII^e siècle avant Jésus-Christ, les Celtes avaient déjà acquis une grande habileté à travailler les métaux, spécialement le fer, que les artisans de beaucoup d'autres peuples, alors en voie de progrès, commençaient seulement à connaître. Il y a aussi de nombreux indices que, dès cette époque reculée, ils avaient posé les assises de cette supériorité qu'ils montreront plus tard en agriculture et dans les arts décoratifs. Vers 600 avant Jésus-Christ, le formidable armement que constituaient leurs lances et leurs sabres de fer, les rendit dans les combats victorieux des nations voisines. Leurs serpes et leurs haches les mirent à même de se frayer des routes à travers les régions forestières, d'ouvrir de larges clairières, et de défricher avec une facilité relative les terrains fertiles, ainsi conquis¹. Vers cette époque, ils franchirent les Alpes au sud et occupèrent la riche vallée du Pô, restée jusqu'alors sous la domination étrusque. Les descendants de cette première émigration celtique nous sont représentés par Polybe comme d'intelligents laboureurs. Ce fut probablement en cette même période qu'ils étendirent leur domination et leurs établissements au nord parmi les peuples teutons, jusqu'aux rivages de la Baltique. Vers 500 avant Jésus-Christ, ils traversèrent le Rhône, et, poussant leur pointe jusqu'en

1. *Slige*, irlandais, pour « une route »; *sligim*, « je taille ». La tradition irlandaise mentionne fréquemment le percement des forêts comme un des exploits les plus anciens de la race.

Espagne, soumirent à leur puissance la péninsule. De leur fusion avec les Ibères sortit la race des Celtibères et des Aquitains, qui occupa l'Espagne, le Portugal et la France méridionale jusqu'aux bords du Rhône.

Dès une époque reculée, aux premiers temps de l'âge de bronze, des relations commerciales constantes avaient existé entre le continent et la Grande Bretagne et l'Irlande. Les articles principaux, — ou à tout le moins les plus estimés, — de ce commerce étaient le cuivre et l'étain, qui formaient la matière première des arts et des métiers caractéristiques de l'âge de bronze¹. Ce trafic donna naissance à deux grandes lignes de communication, l'une à travers la Manche, l'autre, partant de l'embouchure des fleuves de Gaule et d'Espagne, traversant le détroit de Gibraltar et l'Océan, pour aboutir principalement en Irlande. Par ces deux routes maritimes, les Celtes envahirent la Grande Bretagne et l'Irlande. Ce mouvement d'émigration continua jusqu'à la conquête de la Gaule par César (49 avant J.-C.), et même après, semble-t-il.

Vers 400 avant Jésus-Christ, un nouvel essaim, sorti de la populeuse ruche celtique, passa sur l'Italie du Nord. En 390, ils prirent et brûlèrent la cité de Rome. Mais en renversant la puissance étrusque, ils

1. « Le district schisteux de Waterford... a été dès longtemps renommé pour ses richesses minières, bon nombre de filons métallifères ayant été mis en œuvre par les anciens habitants. Un promontoire, formant presqu'île, est perforé comme un terrier de lapins. Dans les chantiers abandonnés on a trouvé d'antiques instruments, *des marteaux et des ciseaux de pierre*, et des pelles de bois » (SIR R. KANE, *Industrial Resources of Ireland* 2, 1845, p. 183). L'emploi d'instruments de pierre montre qu'on a travaillé à ces mines de cuivre avant l'âge de fer.

préparèrent l'essor de l'Empire romain et finalement leur propre asservissement. Au III^e siècle avant Jésus-Christ, les Celtes franchirent la péninsule des Balkans, et fondèrent une puissante république en Asie Mineure. Ils eurent aussi des établissements en Illyrie, en Thrace et en Macédoine. Sur le delta du Danube et sur les bords de la Vistule, une des grandes voies du commerce par eau, les noms de lieux *Noviodunum* « la nouvelle forteresse », *Carrhodunum* « la forteresse du char », attestent l'existence de forteresses celtiques et de postes de trafic. La force croissante des peuples Germaniques, pourvus dès lors eux aussi d'armes de fer, contribua sans doute à la dispersion des Celtes. Les Belges, celtes de langue mais d'une race où l'élément germanique semble avoir dominé, franchirent le Rhin et envahirent la Gaule orientale, poussés qu'ils étaient par les Germains. Une nouvelle troupe d'émigrants, formée de Belges, passa en Grande Bretagne et s'avança jusqu'à la côte de Leinster. Le souvenir en était encore vivant, quand la conquête de la Gaule par César mit fin aux grands déplacements des peuples celtiques. Toujours jaloux de leur liberté locale, les Celtes, pendant toute cette période, formèrent des groupes d'états indépendants, et non, comme quelques-uns l'ont imaginé, un grand empire. Sur le continent ils montrèrent une tendance marquée pour les formes du gouvernement républicain, mais les Celtes insulaires restèrent attachés au régime monarchique : toutefois, leurs rois étaient élus par les hommes libres, souvent déposés par leurs électeurs, et exerçaient une autorité strictement limitée.

Avant leur asservissement par Rome, les Celtes

du continent n'ont pas cessé de progresser en civilisation. Ce qui subsiste des produits de leur art et de leur industrie, nous révèle un développement continu. Leur religion, — aussi bien que leurs institutions politiques et sociales, — nous offre un exemple de l'évolution d'une société européenne primitive, en dehors de la sphère où s'exerçait activement l'influence orientale. Il est donc intéressant de rechercher dans quelle mesure et de quelle manière les Celtes ont élevé leurs esprits au-dessus du monde matériel et sensible, ce qu'ils ont pensé des choses divines, du monde spirituel, de l'âme humaine, de la vie future.

Nous demanderons la réponse à trois sources principales : les monuments encore subsistants de l'ancienne religion celtique, le témoignage des écrivains grecs et romains de l'antiquité, les traditions des Celtes eux-mêmes parvenues jusqu'à nous, spécialement les traditions encloses dans le riche trésor de l'ancienne littérature irlandaise.

II. — Le polythéisme celtique.

Comme les autres peuples de race indo-européenne, les Celtes ont cru à une pluralité de dieux. César nous a laissé une brève description des principales divinités des Gaulois. Malheureusement, il s'est placé pour décrire cette religion gauloise à un point de vue rigidement romain, substituant même des noms latins aux noms celtiques des divinités. Peut-être le grand homme d'État a-t-il agi ainsi à dessein, pour établir l'accord religieux entre les vainqueurs et les vaincus. Prévue ou non, la fusion s'accomplit, et les Gaulois, sous la domination de Rome,

donnèrent à leurs dieux principaux les noms des divinités romaines, tout en conservant quelquefois le souvenir des traditions nationales par la juxtaposition à un nom romain de noms ou de titres de divinités celtiques ¹. Aussi est-il très difficile de déterminer la véritable identité des dieux gaulois, encore plus difficile de fixer leurs traits et leurs caractères distinctifs. Une chose est certaine. Bien que les philologues trouvent que le parler celtique a plus d'affinité avec le latin qu'avec le grec, les anciennes traditions irlandaises nous font contempler une race de dieux, qui par la plénitude, la variété, le réalisme de ses attributs, par la richesse des légendes et de la poésie qui lui sont consacrées, ressemble beaucoup plus aux habitants de l'Olympe grec, qu'aux divinités incolores et presque sans vie du culte formaliste des vieux Romains. Mais de même que la tradition des Celtes continentaux s'est exténuée et a perdu sa substance en passant par le filtre romain, de même la tradition des Celtes insulaires a été mélangée et troublée par un contact de plusieurs siècles avec le Christianisme, jusqu'au jour où elle fut recueillie et rédigée par des auteurs irlandais, eux-mêmes chrétiens et souvent préoccupés de ne point paraître réclamer la foi à des croyances païennes ². Il en résulte qu'il faudrait des

1. De là des inscriptions comme *Deo Mercurio Atusmerio; Marti Toutati; Marti Latobio Harmogio Toutati Sinati Mogenio*.

2. La littérature irlandaise du moyen âge nous offre des exemples sans nombre de cette attitude d'esprit. Eochaid O' Flainn, poète-historien de marque, mort en 1003 après Jésus-Christ, est l'auteur d'un poème sur les dieux irlandais : après avoir discuté si c'étaient des démons ou des mortels, il prononce finalement que c'étaient des êtres de race humaine, mais revêtus de pouvoirs surnaturels, et termine par cette protestation : « Je ne les adore pas. » Beaucoup d'autres anciens poèmes irlandais, qui rapportent d'antiques traditions tout à fait inoffensives, finissent par une brusque profession de foi

discussions critiques et des développements beaucoup plus considérables que ne le comporte ce chapitre pour dresser la liste descriptive des principales divinités de la Gaule, de la Grande Bretagne et de l'Irlande ancienne, et pour tenter une reconstitution de leurs attributs et de leur rôle divins. Qu'il nous suffise de dire que nous possédons en abondance les preuves de ce fait que les anciens Celtes, dans les îles comme sur le continent, à l'exemple des Grecs, des Latins, des Germains, des Hindous et autres peuples de la famille indo-européenne, adoraient une pluralité de dieux et de déesses.

Nous ne connaissons presque rien des pratiques de ce culte. Le sacrifice en était un des éléments, et les victimes étaient quelquefois des victimes humaines. Ce ne fut qu'après un siècle de domination romaine qu'un décret de l'empereur Claude abolit en Gaule les sacrifices humains¹. Nous n'avons aucune tradition digne de foi, qui atteste l'existence de ces rites cruels dans l'Irlande païenne. Il nous est pourtant parvenu un poème médiéval, qui nous raconte que les Irlandais avaient coutume de se réunir au centre de leur île, et d'y offrir leurs enfants en sacrifice à un grand monolithe appelé Cromm Cuach. Mais la période assignée à cette coutume se perd dans la nuit des temps. Les Gaulois sacrifiaient, non leurs enfants, mais des esclaves et des prisonniers de guerre. Dans les écrits de saint Patrick, dans les vies de ce saint et des autres fondateurs des églises

chrétienne, que rien en apparence ne semble appeler. Évidemment, les poètes savaient que les traditions dont ils se faisaient les échos dérivait de la mythologie païenne.

1. A Rome, ils continuèrent par la mise à mort des prisonniers de guerre après le triomphe.

écossaises et irlandaises, on s'attendrait à entendre parler de l'abolition d'un rite si opposé à la doctrine et à la civilisation chrétiennes, mais tous ces documents gardent complètement le silence sur ce point. L'histoire de Cromm Cuach avec ses sacrifices humains pourrait bien n'être qu'un écho des récits de l'Écriture Sainte sur Tophet et le culte de Moloch.

Les temples, les images de dieux et l'institution d'une caste sacerdotale semblent avoir été également étrangers à la religion nationale des Celtes. En Irlande, les premiers chrétiens ne trouvèrent ni temple, ni idole, ni prêtre. Pourtant les Gaulois, quand ils prirent contact avec les Grecs et plus tard avec les Romains, adoptèrent ces traits du culte méridional et oriental. Les quelques représentations sculptées de dieux gaulois, qui nous sont parvenues, sont des produits de l'art hellénique, et sont aussi sûrement d'origine grecque que les caractères de leurs inscriptions. Il est probable que le culte celtique en resta au stade patriarcal, et que le sacrifice était offert par les chefs des familles, des tribus et des états.

Les dieux celtiques ne personnifient point des idées de perfection morale. A tout le moins, les traits de mœurs, que la poésie et la légende attribuent aux dieux grecs, se retrouvent abondamment dans la tradition mythologique de l'Irlande. Sans doute la bienveillance envers leurs adorateurs était toute la bonté morale que le paganisme celtique attendait de ses divinités. Leur nature, affranchie de la mort, n'était à l'abri d'aucun des sept péchés capitaux. C'est dans le héros plutôt que dans le dieu que les Celtes, comme les Grecs, ont cherché à

incarner les vertus naturelles. Si les descriptions des Immortels celtiques, qui nous ont été conservées, sont moins augustes, moins idéalisées et aussi moins distinctes que les portraits des Olympiens dans l'art grec, il faut nous rappeler que pour les Grecs, dans leurs petites cités, tout se présentait mesuré, défini, ordonné; les Celtes, au contraire, eurent à mener durant des siècles la lutte contre les puissances brutales du monde physique, partout ils se trouvaient face à face, non avec la mesure, mais avec l'immensité, avec de vastes étendues de forêts, avec les rigueurs de l'hiver alpestre ou septentrional, avec le mystère de l'océan sans bornes. Ces luttes et ces expériences imprimèrent une forme et une nuance particulières à toute leur pensée et à toute leur littérature, et spécialement à leurs légendes des temps antiques. De plus, les traditions de leur polythéisme ont été écrites, non au temps de l'ancien culte, mais des siècles après sa disparition. Dans les traditions orales populaires de notre époque, le changement est encore plus considérable. La grandeur des *Sidhi* s'est rapetissée peu à peu au diminutif *Sidheoga*¹. C'est comme si l'œil les apercevait par le mauvais bout d'un télescope.

1. *Sidhi* ou *Aes Sidhe*, « les habitants de la colline », est un ancien nom irlandais pour désigner les dieux. *Sidheoga*, diminutif de *Sidhi*, est le nom moderne des fées. Mais ils sont historiquement identiques. *Finnbheara*, dans le *Dialogue avec les Anciens* (S. H. O'GRADY, *Silva Gadelica*), est un des chefs des grands Immortels. Sa résidence est Knockmaa, près Tuam. Dans le folk-lore actuel, il habite encore à Knockmaa, mais seulement comme roi du « petit peuple », c'est-à-dire des fées. Le *Lugh-chorpan* (« Lurprachan ») ou *Lugh chroman* de nos contes de la veillée, « le petit bout d'homme de Lugh », le féérique artisan, est tout ce qui reste, dans le folk-lore, de Lugh, le dieu puissant des arts et des métiers, le père du héros Cú Chulainn, le dieu qui passait pour être l'ancêtre divin de la grande cité industrielle de Lyon, Lughdunum, la forteresse de Lugh.

Les Celtes rendaient des honneurs religieux aux forces de la nature, considérées directement en elles-mêmes, et non seulement en tant que personnifiées dans certaines divinités. Le roi Loiguire, sous le règne duquel saint Patrick commença sa mission près des Irlandais, envahit Leinster pour exiger le tribut du roi de la province. Défait et pris par les hommes de Leinster, il ne fut pas remis en liberté, qu'il n'eût auparavant invoqué le Soleil et le Vent comme garants de sa promesse de ne plus jamais réclamer de tribut. Il viola la foi jurée, et de nouveau entra dans Leinster pour lever la taxe sur le bétail. Il s'empara de quelques bêtes près de la frontière et soudain la mort le frappa. « Cela a pu venir, dit l'annaliste, de ce que ses garants envers les hommes de Leinster, le Soleil et le Vent, l'ont mis à mort¹. »

La même croyance à l'action consciente et vengeresse des éléments se reflète dans bon nombre d'anciens contes irlandais. Les arbres et les fontaines, ou les esprits qui y résidaient, étaient l'objet d'un culte de la part des Celtes insulaires et continentaux. Depuis, les fontaines ont été placées sous la protection des saints. Les arbres sacrés sont encore gardés par des fées. La foi aux divinités des fleuves était commune aux Celtes d'Irlande, de Grande Bretagne et de Gaule. Les armes et les outils avaient aussi leurs esprits qui y résidaient ou les protégeaient².

1. *Annales d'Ulster*, 462 après Jésus-Christ.

2. Exemples du culte des arbres : *Lemovices*, *Eburovices* (peuples de Gaule) signifient « guerriers placés sous la protection de l'orme (irlandais, *lem*), de l'if (irlandais, *ibor*) ». *Mac Cuill*, « fils du coudrier », est le nom d'un roi légendaire de l'Irlande, et aussi d'un Irlandais converti par saint Patrick. Dans le premier cas, l'explication traditionnelle est consignée : « le coudrier était le dieu qu'il adorait ». Une sorte de filiation religieuse est ici impliquée, et de même

Il semble qu'on puisse regarder comme une doctrine commune aux peuples de la famille indo-européenne, que les dieux furent les ancêtres plutôt que les créateurs de la race humaine. Les Gaulois, nous dit César, prétendaient descendre d'un dieu, dont il nous voile l'identité sous le nom romain de *Dis pater* : ce pourrait bien être l'irlandais *Dagde* (*Dago-devos*, le « dieu bon »), appelé aussi *Eochu*, *Ollathair*, « le père universel ». Quoi qu'il en soit, il est certain que les Irlandais païens revendiquaient eux aussi une origine divine, et plusieurs dieux tiennent une place prééminente dans les anciennes généalogies. De ce nombre est *Nuadu*, l'équivalent en « moyen irlandais » de Nodons, *deus Nodons*, dont on a trouvé en Grande Bretagne des inscriptions dédicatoires, datant de l'époque romaine. Dans la légende irlandaise, Nuadu est le roi et le chef des dieux, quand ils arrivent en Irlande. *Lugh*, le dieu de la lumière, de l'aurore, du feu, des arts et des sciences, — le Phébus celtique, pourrait-on dire, — prend place aussi dans la généalogie de bon nombre de familles irlandaises. Un autre dieu ancestral est *Oirbsiu Mor*, plus connu sous le nom de *Manannan mac Lir*, « le fils de la Mer », car c'est le dieu de la mer. Les vieux généalo-

gistes ont inscrit dans les noms de personnes, *Mac Dara* « fils du chêne », *Mac Culinn* « fils du houx », *Der Draigin* « fille de l'épine noire », *Der Froich* « fille de la bruyère », *Eogan* « rejeton de l'if ». Plusieurs divinités de fleuves sont mentionnées dans les inscriptions gallo-romaines. *Deva*, « déesse » ou « divine », est peut-être le plus fréquent des noms de rivières celtiques. *Boend*, l'ancien nom de la rivière Boyne, désigne aussi la femme de Dagde ou le « dieu bon », et la mère du dieu Oengus, qui habitait au bord de la rivière. — Pour le culte des outils, notons quelques noms : *Mac Cecht*, « fils de la charrue », était le frère de Mac Cuill et « la charrue était le dieu qu'il adorait », — *Mac Tail*, « le fils de la doloire », *Ordovices*, peuple breton, « les guerriers du marteau » (irlandais, *ord*).

gistes nous disent qu'il a sa résidence sous les eaux de Loch Corrib, — de fait le lac porte son nom, proprement Loch Oirbsen, — et les habitants du pays racontent de nos jours qu'au temps de la sécheresse, quand les eaux sont basses, on croit apercevoir la cheminée de sa maison. Les généalogistes, quand ils introduisent ces ancêtres divins, évitent tout ce qui pourrait paraître un exposé de la foi païenne; ils se contentent de dire, en termes généraux, que « quiconque a de beaux cheveux, est honorable, grand, tout guerrier et tout musicien, les gens des suaves instruments à cordes et de l'harmonie, ceux qui excellent dans les arts magiques... sont la postérité de *Tuatha Dé Danann* en Irlande... ». *Tuatha Dé Danann* est le nom commun, usité en littérature, pour désigner la race divine, « le peuple de la déesse Dana ».

Nous ne pouvons plus nous représenter individuellement les dieux celtiques, comme ils apparaissaient à l'esprit de nos ancêtres païens. Ils portent des masques grecs ou romains, qui ne laissent entrevoir que par fugitives échappées leur véritable physionomie. Ou bien ils se meuvent dans une vie intense, il est vrai, mais à une telle distance et dans une féerie si vaporeuse, que si leurs noms ne nous étaient criés bien haut, nous aurions grand'peine à les distinguer les uns des autres. Il nous semble, à mesure que nous les considérons davantage, que chacune des mouvantes figures de ce drame lointain ne garde pas toujours le même nom à chaque apparition. Même à ne regarder que les personnages les plus importants, nous ne sommes pas absolument certains que celui qui est Lugus dans une scène, n'a

pas pu être le Manannan de la scène précédente, et Ogmios, Oengus, Goibniu ou Diancecht dans quelque autre partie de l'action.

Nous n'avons pas de raison de douter que les poètes irlandais du haut moyen âge fussent en possession d'une tradition mythologique abondante et explicite. Mais ce qu'ils ont ainsi reçu et appris clairement, ils nous l'ont transmis obscurément et par allusions. Ils évitent les récits limpides et sans ambages, de peur qu'on ne les soupçonne d'enseigner et de perpétuer les croyances de la Gentilité : de là, leurs fréquentes protestations d'attachement au Christianisme, spécialement dans les vers de la fin. Souvent un mythe ancien nous est raconté sous la forme d'une histoire topographique. Un bon exemple de ces déguisements, qui nous révèle partiellement l'attitude consciente du poète, nous est offert dans le *dinnsenchus*, ou légende éponymique de Carn Mail, un ancien tumulus de pierre sur la côte entre Drogheda et Dundalk. Le but avoué du récit est d'expliquer le nom du lieu, mais le poète, conscient de la nature ésotérique des matériaux mis en œuvre, commence ainsi son chant :

Une chose agréable se présente à mon esprit,
Ce n'est pas la (simple) connaissance d'un nom de lieu :
Mon esprit répand à l'orient la lumière
Sur les mystères du monde.

Ainsi avertis, nous ne sommes pas surpris de constater que le récit n'est qu'une version de plus du mythe connu sur le coucher et le lever du dieu du soleil. Lugaid Mál, « le seigneur Lugaid », est un ancien roi d'Irlande. Il est chassé en exil, mais c'est pour revenir. Avant son retour, il conquiert tout l'Orient, depuis les Orcades jusqu'à la Méditerranée. Puis il fait voile pour l'Irlande. Dans une belle comparaison, il

nous est représenté remplissant de ses vaisseaux les bouches de la rivière d'Ulster. Quand il débarque, il remporte la victoire et devient à nouveau roi de l'Irlande. — Les vaisseaux de Lugaid sont les vagues qui apportent au rivage d'Irlande les premiers reflets de l'aurore. Le nom de Lugaid renferme celui de Lugh, le dieu irlandais du soleil. Il a six frères, qui portent tous le nom de Lugaid. A eux sept, ils représentent les sept jours ou soleils de la semaine. Leur père porte aussi le nom de Lugaid et le seigneur Lugaid a un fils appelé Lugaid : car bien qu'un soleil succède à l'autre, c'est toujours le même soleil qui se lève. — Inutile de dire que cette explication est absente du récit, bien que connue du poète.

III. — L' « Autre Monde » celtique.

Si la tradition gaélique ne nous a conservé qu'obscurément les traits distinctifs des êtres divins, elle a gardé en revanche un souvenir brillant et aimable du monde où les dieux ont leur séjour. D'innombrables contes, depuis la période la plus reculée de la littérature gaélique jusqu'à une époque dont nous séparent à peine quelques générations, nous ont décrit la patrie des anciens Immortels. Aucun autre thème n'a excité, à un degré comparable, la puissance magique de la muse celtique. Les visionnaires chrétiens de la littérature irlandaise et hiberno-latine ne pouvaient manquer d'emprunter, pour les appliquer à leur ciel, maint et maint trait des tableaux brillants et joyeux, que les poètes et les conteurs ne cessaient de tracer de cet Autre Monde merveilleux, la Terre de la Jeunesse, la Terre des Vivants, la Terre du Cœur Vivant, la Terre des Délices du Cœur, la Plaine charmante, le Grand Rivage, la Terre sous la Vague.

Le trait le plus frappant de cet Autre Monde cel-

tique, et l'un de ceux qui le distinguent des séjours d'immortalité décrits dans les autres littératures anciennes, est sa localisation. Au lieu d'être placé dans quelque région éloignée, complètement séparée du reste de l'univers, il est représenté comme coexistant dans l'espace avec le monde de la vie humaine et mortelle; un peu comme dans la géométrie d'Euclide un triangle est censé occuper la place d'un autre triangle semblable, déjà tracé.

Variés et parfois d'une réelle beauté sont les traits d'imagination, qui essaient de rendre cette présence invisible du monde divin. Quand un héros irlandais, fils d'un dieu ou amant d'une déesse, est admis par faveur au séjour des Immortels, il peut y parvenir en s'embarquant dans un petit bateau au bord du rivage et en disparaissant bientôt aux regards humains, ou bien en entrant par une porte inconnue au cœur d'une colline merveilleuse, ou en plongeant dans les eaux d'un lac, ou simplement en passant à travers un nuage. Pour expliquer la même idée, on dit encore que la terre sèche ou l'air qui est au-dessus est la mer du monde divin, ou que la mer où voguent nos bateaux est elle-même la Plaine charmante ou le ciel qui la recouvre. Sans doute ces notions dérivent de certains phénomènes naturels étranges et inaccoutumés, en particulier des mirages, qui passent pour avoir été aperçus en plusieurs points de la côte irlandaise. Je ne puis m'empêcher de penser que la description des salles de banquet des Immortels et de leurs résidences au sein des collines a pu être suggérée par les découvertes, mentionnées aux époques anciennes comme aux temps modernes, de sépultures à l'intérieur des tumuli. Dans ces cham-

bres sépulcrales, qui en Irlande sont probablement pré-celtiques, les morts étaient parfois rangés sur des bancs de pierre où ils se tenaient assis, ayant des vases remplis de nourriture et autres objets devant eux et à leurs côtés. Les tumuli funéraires de la vallée de la Boyne sont célébrés dans les premiers écrits irlandais comme demeures des Immortels.

Dans le nombre des chants et des récits qui nous racontent comment l'Autre Monde, toujours présent, de la tradition païenne s'est manifesté à des mortels favorisés ou en des occasions privilégiées, il est un conte assez court pour qu'on puisse le citer en entier, et digne d'être noté pour son mélange de données païennes et chrétiennes :

Un jour les moines de Cluain (Clonmacnois) tinrent leur assemblée sur le plancher de l'église. Pendant qu'ils discoutraient, ils virent un vaisseau sous voiles dans l'air au-dessus d'eux, et il voguait comme sur la mer. Lors donc que les gens du vaisseau virent l'assemblée et la demeure sous eux, ils laissèrent tomber l'ancre, et l'ancre grippa le plancher de l'église, et les clercs la saisirent. Un homme descendit hors du bateau pour recouvrer l'ancre, et comme s'il se fût trouvé dans l'eau, il nagea jusqu'à ce qu'il eut atteint l'ancre, et là on mit la main sur lui. « Au nom de Dieu, lâchez-moi, dit-il, car vous me noyez. » Il les quitta donc, remonta à la nage à travers le même air, emportant avec lui son ancre.

Si un mortel obtient accès à la Terre des Vivants, cette faveur lui est accordée durant le temps de sa vie, car ce n'est pas le séjour des morts. Pendant qu'il y demeure, il est soustrait aux atteintes de l'âge, il ne connaît ni douleur ni déclin. Le temps, tel que les hommes le conçoivent, n'existe pas là-bas; ce

qui semble une courte durée peut égaler une longue période de vie mortelle, et inversement une longue période dans l'Autre Monde peut correspondre à un temps très court de ce monde-ci. Si l'homme qui a visité le monde divin revient vers la terre, mais n'y pose pas le pied, il conserve son immortalité; mais s'il touche le sol, le cours du temps produit sur lui ses effets destructeurs; il peut devenir tout d'un coup un vieillard décrépité et flétri par l'âge, il peut même tomber en poussière, comme si le temps de sa mort était depuis longtemps passé ¹.

Le monde des dieux est un séjour de bonheur champêtre; les plaisirs de la vie mortelle y sont idéalisés, et, entre tous, les beautés de la nature et de l'art, musique, jeux, festins, et pour compléter le tableau, les luttes héroïques. On n'y voit point d'œuvre mauvaise, nous dit-on, mais ceci est à interpréter d'après la conception que les Celtes païens se faisaient du bien et du mal.

Les dieux et leurs favoris humains n'étaient pas les seuls habitants de ce paradis. Le mot irlandais pour désigner le peuple des dieux, ou plutôt ceux d'entre eux qui ont en partage la lumière, la beauté, la bienveillance, était *Tuatha Dé Danann*, — le peuple de la déesse Dana, qui était peut-être une contrepartie celtique de Déméter. *Tuath*, *tota*, *touta* ou *teuta* est un mot celtique qui semble avoir signifié primitivement un petit État, l'ensemble du peuple gouverné par un roi du rang le moins élevé. Les gou-

1. Il n'y a donc point contradiction entre les récits qui nous représentent le retour comme fatal, et ceux qui ramènent sur la terre l'hôte des dieux en pleine vigueur et santé. L'époque de sa mort est la même que s'il était resté en ce monde.

vernants du monde divin étaient les dieux, de sorte qu'avec eux il y avait des habitants d'une classe inférieure; sous ce rapport, aussi, le monde des Immortels correspondait au monde des hommes ¹. Les légendes nous parlent souvent de batailles dans l'Autre Monde, avec un grand nombre de tués; incohérence qui ne semble pas avoir troublé l'esprit des anciens écrivains.

Il n'y a pas sur le monde des dieux malveillants, les *Fomori*, les dieux des ténèbres et de l'horreur, de descriptions comparables aux tableaux décrivant la félicité d'outre-tombe. Ces dieux semblent avoir habité dans l'Océan septentrional. Évidemment, l'ancienne notion d'un Autre Monde heureux put se maintenir et se perpétuer grâce à la beauté dont l'avaient revêtue la tradition et la littérature. Les fictions d'un monde de misère ne pouvaient réclamer pareille faveur du peuple ou des lettrés.

Des esprits malins de rang inférieur apparaissent aussi dans la tradition celtique, ancienne et moderne.

Bien qu'aucune description traditionnelle de la résidence des dieux hostiles ne nous ait été conservée, nous pouvons penser que la croyance en un tel séjour était nécessaire pour compléter le dessin de la mythologie celtique. Comme *Tuatha Dé Danann* ou les *Sidhi* étaient les seigneurs de la lumière et de la vie, nous avons des raisons de croire que leurs ennemis, les *Fomori*, étaient les seigneurs, non seulement des ténèbres, mais de la mort. Les deux races de dieux, — que les premiers écrivains chrétiens regardaient également comme des démons, — bien qu'en

1. De fait, on nous dit expressément que les Immortels se composaient de *dé*, « dieux », et *andé*, « non-dieux ».

guerre l'une avec l'autre, avaient pourtant beaucoup d'affinité. Si l'une des deux possédait son *home*, la Terre des Vivants, l'autre a dû avoir aussi son séjour propre, qui aura été la Terre des Morts. Il faut se rappeler que ce n'étaient point des morts, mais des vivants, non le grand nombre, mais quelques privilégiés, qui passaient de ce monde à la Plaine Charmante. Où les immenses multitudes des morts trouvaient-elles domicile après le trépas? En posant la question, nous supposons admis pour l'instant que les Celtes païens croyaient à une prolongation de l'existence dans l'au-delà. Si nous avons présents à l'esprit les enseignements très définis du Christianisme, nous ne serons pas surpris que des auteurs chrétiens, utilisant des traditions païennes, non en critiques mais en hommes écrivant pour plaire et pour instruire, aient éliminé la description celtique du séjour des morts. Pourtant, des traces de l'ancienne doctrine ont survécu. Un des récits les plus célèbres, dont le héros nous est représenté comme s'en allant dans l'Autre Monde, est le *Voyage de Connla*. Connla, fils du roi d'Irlande, est invité par une femme venue de l'Inconnu, à entrer dans son bateau de verre et à faire voile avec elle. Elle lui dit qu'au lieu où elle se rend, il prendra part chaque jour aux assemblées de ses pères, et sera un champion du « peuple de Tethra ». Cette terre où Connla est invité à se rendre, n'est certainement pas la Terre des Vivants, car les ancêtres morts de sa race n'y tiendraient point de réunions. Et qu'est-ce que Tethra? D'autres sources nous informent que Tethra est le roi des *Fomor*i, les dieux hostiles. La femme de Tethra est, dit-on, la corneille huppée, un oiseau de carnage;

« le désir de la femme de Tethra est pour le feu du combat; des flancs de guerriers taillés au vif, du sang, des cadavres amoncelés sur des cadavres, des yeux sans vie, des têtes coupées, ce sont mots pleins de charme pour elle ». De là nous pouvons inférer que dans une tradition plus ancienne la Terre des Morts était le royaume des dieux des ténèbres.

Dans un autre conte, Tadhg (Taig), fils de Cian, fait voile vers une terre, où il trouve les chefs et les nobles des trois races de l'ancienne Irlande : c'est donc la Terre des Morts. L'un de ses habitants est Connla, qui engage conversation avec le visiteur. Nous apprenons d'une autre source que Connla est mort sur terre de la main d'un parent. On peut concilier ces récits : par le trépas Connla aurait passé à la Terre des Morts, et la dame qui vint le chercher pour l'y conduire pourrait bien avoir été la Mort elle-même.

Nous avons supposé, comme un fait admis, que les Celtes croyaient à l'immortalité de l'âme ou, à tout le moins, à un prolongement de l'existence après la mort. Il est à peine besoin aujourd'hui d'en apporter les preuves. Plus on étudie les notions et les pratiques des peuples anciens et primitifs, spécialement en ce qui concerne l'ensevelissement, plus on se convainc que cette croyance était très largement répandue, sinon universelle.

IV. — Les Druides : leur rôle et leurs doctrines.

Le druidisme, qui nous est connu comme une institution particulière aux Celtes païens, a attiré l'attention et excité l'imagination des écrivains an-

ciens et modernes. Parmi les anciens, grecs et latins, qui ont parlé des druides, on peut citer Posidonius, César, Cicéron, Diodore de Sicile, Strabon, Pomponius Mela, Pline, Tacite, Dion Chrysostome, Lucien, Suétone, Diogène Laërce, Timagène, Origène. Tous écrivaient en un temps où le druidisme était encore florissant, ou du moins restait très vivant dans le souvenir des Celtes du continent. Il est aussi à remarquer que le plus grand nombre, tout en regardant les Celtes comme des barbares, parlent des druides sans mépris et souvent en termes pleins d'estime.

Parmi les anciens auteurs, l'orientation différente de l'esprit grec et latin est rarement mise en meilleur jour que par la façon dont ils traitent le sujet. Pour les écrivains grecs, l'intérêt principal se concentre dans les doctrines que l'on attribue aux druides en matière philosophique. Les Romains se soucient davantage de l'influence des druides et de leurs enseignements en matière civile et politique. A ces témoignages viennent s'ajouter ceux de l'ancienne littérature irlandaise : ce sont les restes, aujourd'hui encore incomplètement rassemblés et étudiés, d'une tradition riche et abondante, qui a été conservée par une nation où le druidisme se maintint en pleine vigueur pendant des siècles après sa disparition sur le continent, et qui remonte à une époque où le personnage du druide était encore une figure familière dans la vie publique. Pour le moment, nous devons nous contenter d'examiner en bloc tous ces documents, et de risquer quelques déductions un peu sommaires : il faut savoir que les matériaux, spécialement ceux qui nous ont été transmis par la tradi-

tion, attendent encore un examen critique détaillé et approfondi.

Dès auteurs classiques, notre meilleur témoin est César, qui passa neuf ans parmi les Gaulois, et dont l'esprit génial était capable de pénétrer l'intime de leurs affaires. Bien que sa description des druides soit d'un laconisme provocant, elle nous donne de leur système un aperçu plus complet que ne peuvent le faire les données combinées de toutes les autres sources classiques.

Le druidisme ne fut pas un trait commun à toute la civilisation celtique. Il ne semble pas y avoir de preuve, qu'en tant qu'élément essentiel de la vie celtique, il ait existé sur le continent ailleurs que dans la Gaule Transalpine. Et puisque cette contrée ne devint possession des Celtes qu'à une époque relativement tardive, nous devons conclure que le druidisme est dû, lui aussi, à un développement tardif. L'existence des druides ne semble pas avoir été connue des Grecs et des Romains plus tôt que 200 avant Jésus-Christ. César apprit en Gaule que les centres principaux de l'institution étaient en Grande Bretagne, que l'enseignement druidique avait ses origines parmi les Celtes des îles et s'était de là répandu chez leurs voisins de Gaule. Les druides du continent tenaient leur assemblée annuelle au territoire des Carnutes (c'est-à-dire aux environs de Chartres), pays « qui est regardé comme le centre de l'ensemble de la Gaule ». Un coup d'œil sur la carte montrera qu'aucune assemblée d'hommes, venus de toutes les parties de la Gaule Transalpine, n'aurait pu choisir ce territoire comme central. D'autre part, si nous écartons la Gaule Belgique, peu-

plée, semble-t-il, de Celtes plus ou moins germanisés, la province romaine de Narbonnaise, conquise entre 125 et 118 avant Jésus-Christ, et l'Aquitaine, habitée par une population largement ibérique, et si nous confinons nos regards à la Gaule Celtique (*Gallia Celtica*), à ces contrées du Centre et du Nord-Ouest, regardées par César comme plus purement celtiques, nous voyons que dans cette région les Carnutes occupaient une position tout à fait centrale. Il est donc probable qu'à l'origine le druidisme fut seulement introduit dans la Gaule Celtique, et qu'après s'y être établi il gagna les territoires environnants. Quand César parle de la Grande Bretagne comme du domicile du druidisme, lui ou ceux qui le renseignent entendent sans doute les « îles Pré-taniques », comme les Gaulois les appelaient; car, quand les Romains soumirent la Grande Bretagne, ils ne semblent pas y avoir rencontré le druidisme, si ce n'est dans l'extrême Ouest, vis-à-vis de l'Irlande. L'Irlande fut presque certainement le séjour principal du culte et son lieu d'origine. Entre l'Irlande et le Nord-Ouest de la Gaule, c'est chose maintenant reconnue, des relations étroites et directes ont existé dès les temps reculés de la préhistoire.

Puisque les sources classiques sont toutes rassemblées dans l'article *Druidae* de l'admirable compilation de Holder, il est inutile de donner ici les citations au long. Il suffira de présenter les résultats généraux qui semblent ressortir, comme relativement certains ou hautement probables, de l'examen des documents.

On a souvent parlé des druides gaulois ou irlandais comme d'une caste ou d'un ordre de prêtres. Si

par prêtres on entend désigner des personnes mises à part tout spécialement, et ayant un caractère professionnel pour accomplir des rites cultuels, et en particulier l'acte du sacrifice, au nom d'autres hommes et de la communauté, il apparaît comme bien certain que les druides n'étaient pas prêtres. S'ils avaient été les prêtres du culte celtique, nous les aurions trouvés aussi en vue parmi les Celtes d'Italie, d'Espagne, de l'Europe Centrale, de la péninsule des Balkans, et de l'Asie Mineure, que parmi les Celtes de Gaule et d'Irlande. Jusqu'ici, il n'est pas de mot celtique, que l'on ait interprété au sens de « prêtre ¹ ». Le mot « druide » est dérivé par le grand philologue Thurneysen de deux racines : *dru*, préfixe signifiant « complètement, à fond », ou quelque chose d'analogue, et *vid*, « connaître ». Etymologiquement, le druide est donc un homme de connaissance foncière, un philosophe, *qui potuit rerum cognoscere causas*; et de fait, c'est ce caractère qui établit l'unité entre les fonctions variées que l'antiquité et la tradition assignent à cette classe singulière.

Les druides formaient un ordre, non une caste fermée. Et comme ils avaient pour but le savoir, il leur fallait commencer par s'instruire. Le candidat, nous dit César, devait se rendre à une école druidique, et là passer quelquefois vingt ans à apprendre, avant de devenir lui-même druide. Il y avait

1. En Gaule, cependant, il y avait une classe de personnes appelées *gutuatri*, qui se rattachaient de quelque façon au service divin. On sait peu de chose à leur sujet, et ils n'avaient probablement pas grande importance. Le nom semble signifier « ceux qui invoquent », ou peut-être « ceux qui interprètent des voix », — de la racine *gutu* « voix ».

affluence à ces écoles ; les uns y venaient volontairement, d'autres sur l'ordre paternel. César, qui jugeait de ces mœurs en Romain, pensait que la grande attraction consistait dans les franchises accordées aux druides, — exemption de la taxe et du service militaire. Il oubliait qu'il était historiquement le premier dont les victoires pussent enlever au combat son attrait sur les Gaulois. — Les druides gaulois formaient une sorte de corporation, avec un président élu pour la vie.

Les druides se regardaient eux-mêmes et étaient regardés par le peuple comme experts dans toutes les branches du savoir celtique. Quelques auteurs grecs leur donnent les titres de philosophes, théologiens, physiologistes. Le druide Diviciacus, ami de César, fut envoyé à Rome comme ambassadeur. Là, il rencontra Cicéron, avec qui il conversa, et Cicéron nous apprend que son interlocuteur prétendait à une particulière connaissance, non seulement des secrets de l'avenir, mais des secrets de la nature. Un des premiers poètes irlandais, héritier lui-même du druidisme, met en scène Amorgen, le premier druide légendaire de l'Irlande, et lui fait prononcer un poème, dont il est lui-même le sujet. La déclaration d'Amorgen est accompagnée d'une glose postérieure, mais encore ancienne, que nous avons insérée ici entre parenthèses.

« Je suis le vent sur la mer ¹, — je suis la vague de l'océan contre la terre, — je suis le bruit de la mer, — je suis le

1. Dans cette traduction, en partie incertaine, j'ai suivi principalement d'Arbois de Jubainville. Je ne puis pourtant accepter sa manière de voir, qu'un panthéisme celtique est sous-jacent à ce poème.

cerf de sept combats, — je suis le faucon sur la falaise, — je suis le drosera (la plus belle des plantes), — je suis le sanglier sauvage pour le courage, — je suis le saumon dans l'étang, — je suis le lac sur la plaine, — je suis le verbe de science, — je suis la lance qui donne la bataille, — je suis le dieu qui forme le feu dans la tête. — Qui illumine l'assemblée sur les montagnes? (Qui éclaire toute question, si ce n'est moi?). — Qui dit les âges de la lune? (Qui, si ce n'est moi?). — Qui montre le lieu où le soleil va se coucher? (Si ce n'est le *fili*?). »

Le *fili* (le mot est communément expliqué au sens de poète), en tant que représentant le rôle principal de l'ancien druide, s'identifie avec les activités les plus frappantes : 1^o de la nature inanimée et animée, 2^o du monde supranaturel, 3^o de l'intelligence et de la main humaines. Il est un avec toutes ces choses, parce que seul il les comprend et les explique toutes. Sa science complète en fait un être unique. Dès lors nous pouvons nous rendre compte pourquoi les druides, sans être prêtres, étaient consultés, comme des gens compétents, sur tous les sujets de religion. « Ils s'occupent, dit César, des affaires des dieux, veillent aux sacrifices publics et *privés*, interprètent les matières religieuses. » Strabon nous dit que les Celtes « n'offraient pas de sacrifices sans les druides ». Pomponius Mela, après avoir parlé de l'abolition des sacrifices humains chez les Celtes, continue : « Ils ont encore leurs discours éloquents, et les druides comme maîtres de sagesse. » Il eût été facile à chacun de ces auteurs de nous dire que les druides étaient prêtres, si vraiment ils avaient su que cela fût vrai. Dans ces textes, on ne nous parle que de la religion des Celtes, mais il ne manque pas de preuves dans les écrivains grecs et latins

et dans les premiers écrits irlandais pour établir que le rôle prééminent joué par les druides dans le culte religieux des Celtes occidentaux n'était qu'un aspect de leur supériorité dans toutes les branches de la science et de la civilisation celtiques. Et de même qu'ils étaient spécialistes en théologie et en rituel, ils étaient experts en droit, éducation, poésie, histoire, médecine, sciences morales et physiques ¹. En matière de doctrine religieuse et de morale, leur activité s'employait sans doute à épurer, clarifier, expliquer les croyances populaires existantes. Il n'apparaît pas qu'ils aient établi quelque doctrine nouvelle ou particulière. Diogène Laërce résume brièvement leur enseignement religieux et moral. « Leur philosophie, — c'est le nom qu'il lui donne, — délivrée de façon énigmatique, enseignait à honorer les dieux, à ne pas faire de mal, et à pratiquer la virilité. » En tout cela rien d'étrange ou de particulier, mais peut-être s'y montrait-il une affirmation confiante et déterminée, qui, par contraste, fixa l'attention de l'esprit grec sceptique et mal assuré, et qui précisément à cette époque était dans l'attente d'un plus clair message. Cette même attitude d'esprits inquiets, désireux intérieurement de s'évader du doute, amena un certain nombre d'écrivains à assigner spécialement aux druides deux doctrines dignes d'être signalées : la croyance à l'immortalité et à la transmigration des âmes.

Il est maintenant reconnu que les anciens Irlandais regardaient comme une chose possible le passage

1. César nous dit qu'ils expliquaient la nature non seulement des dieux, mais encore de l'univers matériel ; — leur enseignement se donnait oralement et en vers.

de l'âme d'un corps humain à un autre corps humain, ou au corps d'un animal inférieur, quelquefois d'un animal à un autre animal, et de nouveau à un corps humain. Cette croyance populaire devait presque fatalement exciter l'intérêt des druides, et c'est un fait bien attesté qu'ils eurent quelque chose à enseigner à ce sujet. C'est ce qui a donné naissance à la légende que des Gaulois (*Galati*) se mirent à l'école de Pythagore, comme Alexandre Polyhistor le rapporte au commencement du 1^{er} siècle avant Jésus-Christ. Une série d'écrivains grecs et latins font allusion à cette croyance des Celtes, et à ses analogies avec la doctrine pythagoricienne. Des légendes irlandaises d'origine païenne nous font connaître quelques exemples remarquables de transmigration, si remarquables et si différents de ce qui est indiqué par un mot ou par le silence en d'autres cas, que nous sommes autorisés à conclure que le fait passait pour être plutôt exceptionnel qu'usuel ou universel. César, dont l'attention a sans doute été attirée sur ce point par les Grecs, a, peut-être à dessein, parlé vaguement des deux doctrines, comme si elles n'en faisaient qu'une : « Eux (les druides) cherchent spécialement à établir cette doctrine, que les âmes ne périssent pas, mais passent après la mort en d'autres personnes; et ils la considèrent comme le stimulant le plus puissant du courage, la crainte de la mort étant ainsi méprisée. » Le passage de l'âme après la mort « dans une autre personne » ne doit pas nécessairement être interprété comme impliquant une nouvelle naissance en ce monde. Il est permis de le rapporter plutôt à la croyance en une nouvelle vie très semblable à

l'existence présente, mais non dans ce monde.

Les anciens se représentaient d'ordinaire la vie d'outre-tombe sous les couleurs d'une existence sombre, triste, remplie de désirs inassouvis; aussi l'âme séparée était-elle portée à revenir hanter le corps, la maison, les lieux familiers de sa première existence. Dans les anciennes légendes irlandaises, cette crainte des esprits n'apparaît pas comme un trait dominant; et si les druides ont usé de la croyance à l'immortalité comme d'un argument contre la crainte de la mort, ils ont dû enseigner que la vie future était désirable. Cela est pour ainsi dire impliqué dans le ton d'un passage cité par Ammien d'après Timagène, auteur qui écrivait sous le règne d'Auguste : « S'étant élevés par leurs recherches jusqu'aux choses cachées et sublimes, et abaissant leurs regards sur les affaires humaines, ils ont déclaré que les âmes étaient immortelles. »

La tradition irlandaise moderne a gardé le souvenir du druide, *draoi*, mais seulement comme d'un sorcier; *draoidheacht*, métier de druide, signifie enchantement ou magie. On pourrait croire que ce sens s'est greffé sur l'ancienne réputation qu'avaient les druides de posséder toutes les sortes de sciences, mais de sérieux indices tendent à prouver que le développement a suivi la direction contraire. Les anciens druides étaient en fait magiciens, et quelques-unes de leurs pratiques nous sont décrites en détail par Pline. Cette association du druidisme avec la magie et la médecine, rapprochée de ce fait que l'institution, pour se répandre parmi les Celtes, est partie d'une région qui n'était pas formellement celtique, est fortement suggestive. Des peuples

possédant un polythéisme hautement développé et une civilisation en voie de progrès, bien qu'ils puissent garder quelque attache à la foi en la sorcellerie, ne tiennent pas la pratique de la magie en très vive estime. Parmi des populations plus barbares, spécialement parmi celles qui suivent une religion grossièrement animiste, le sorcier, expert en sortilèges ou en remèdes, est un personnage de la plus haute importance. Ces considérations ont suggéré l'idée que les Celtes, peut-être en Irlande, s'étant trouvés mêlés à des tribus aborigènes primitives, leur avaient emprunté leurs maîtres de magie, et, après les avoir adoptés, les avaient perfectionnés pour en faire les druides de l'histoire¹.

Cette théorie est sérieusement appuyée par une ancienne tradition, qu'on trouve dans le « *Nennius irlandais* ». Suivant cette tradition, les Celtes irlandais auraient appris des Pictes le druidisme avec un certain nombre de pratiques de magie. L'origine et les affinités ethniques des Pictes sont encore un problème. Ils se distinguaient des Celtes par la coutume primitive du matriarcat. Leur principal habitat se plaçait dans les parties septentrionales de la Grande Bretagne et de l'Irlande : ce qui semble

1. « La grande difficulté que l'on a à comprendre l'évolution de l'art celtique réside dans ce fait que, bien que les Celtes ne semblent jamais avoir inventé de nouvelles idées, ils ont montré une extraordinaire aptitude à en cueillir chez les différents peuples, avec lesquels le commerce ou la guerre les ont mis en contact. Et une fois que le Celte avait emprunté une idée à son voisin, il était capable de lui imprimer une teinte si fortement celtique, qu'elle devenait bientôt quelque chose de très différent de ce qu'elle était originairement, au point d'en être presque méconnaissable. » J. ROMILLY ALLEN, *Celtic Art in Pagan and Christian Times* (1904), p. 13. La théorie de l'origine non-celtique du Druidisme a été défendue avec talent par le Dr JULIUS POKORNY, *Celtic Review*, juillet 1908.

indiquer qu'ils formaient une population plus ancienne que les Celtes ¹. Plusieurs auteurs classiques attribuent aux anciens Bretons et Irlandais des usages matrimoniaux étranges et barbares. Pourtant ces usages ne sont point représentés dans les plus anciennes *Sagas* irlandaises, qui souvent sont franchement païennes d'esprit et décrivent un état social très opposé sous certains rapports aux idées chrétiennes. A y regarder de près, il n'est point fait mention que les Celtes du continent aient suivi de semblables coutumes. Il a bien pu se faire que des récits concernant les Pictes ou autres aborigènes de la Grande Bretagne et de l'Irlande aient été acceptés comme vrais de la généralité des insulaires.

Que le druide, dans la tradition irlandaise postérieure, soit redevenu un simple sorcier, c'est là chose facile à expliquer. Les prérogatives les plus fameuses du druide, la science du droit, la poésie, l'histoire, l'étude de la nature, l'éducation, passèrent au savoir chrétien, qui est la gloire de l'ancienne Irlande. Au druide on laissa ses traditions religieuses païennes et son pouvoir magique.

V. — Le culte des morts.

Jusqu'à nos jours, en quelques pays celtiques, d'anciens usages païens qui accompagnaient la mort et l'enterrement, se sont perpétués dans la vie populaire. Sur le cadavre, on chante une solennelle lamentation. Souvent, on improvise des paroles, où se

1. Ceci, à supposer que les Pictes n'étaient pas des Celtes; et je pense que nous n'avons aucune preuve satisfaisante de leur origine celtique, et un bon nombre d'indices du contraire.

mêlent l'éloge et la douleur. Une fête funèbre, correspondant au *περίδειπνον* des Grecs ou au *silicernium* des Romains, est encore en usage dans toute l'Irlande. Les jeux funèbres, connus en Grèce et à Rome, étaient aussi une institution celtique, qui se prolongea après la disparition du paganisme. Des récits irlandais contiennent une formule stéréotypée pour nous dire comment se passaient les obsèques d'un grand homme : « Sa colonne de pierre fut élevée sur sa tombe, son nom fut gravé en caractères « oghamiques » ¹, ses jeux funèbres furent célébrés. »

Alors que les branches méridionales de la famille indo-européenne tendaient de plus en plus à la vie de cité, les Celtes demeurèrent un peuple des champs. A Athènes et à Rome, les morts étaient enterrés hors la cité. Les Celtes, au contraire, vivant en pleine campagne, eurent leurs cités des morts, et ces nécropoles, qui attiraient des concours périodiques de peuples, devinrent les grands centres de la vie nationale. Tous les ans ou tous les trois ans, à des temps marqués, une grande assemblée se tenait au cimetière principal de la tribu. Le temps choisi semble avoir été celui d'une fête païenne importante, telle que Lugnasad, la fête de Lugus, au commencement d'août, ou Samain, qui correspondait aux fêtes chrétiennes de tous les saints et de tous les morts. Le Livre de Leinster garde un récit composé au *x^e* siècle, et décrivant l'*Oenach Carman*, la grande assemblée périodique du royaume de Leinster. L'auteur de cette description en vers nous dit que l'*Oenach* ou « Foire » fut instituée au temps de Tuatha Dé Danann,

1. L'*Ogham* est le nom donné à une ancienne écriture irlandaise.

la race divine, et continua de se tenir jusqu'à son époque. Le lieu de réunion était un « cimetière fameux », une nécropole de rois et de reines », et le poète parle de ses « nombreux tumuli », et de ses « tombes droitement alignées ».

La Foire primitive se tenait en l'honneur d'une reine morte. Quand vint le Christianisme, elle continua sous la protection de tous les Saints d'Irlande. La fête durait sept jours, et le premier jour était « la Foire des Saints ». Sans doute, au temps du paganisme, ce jour avait été réservé au culte des dieux. Les jours suivants, on rendait aux morts les honneurs dans l'ordre convenable. Le second jour était consacré aux rois de Leinster, le troisième aux femmes, le quatrième aux états tributaires, le cinquième aux princes de sang royal, le sixième aux hommes libres de Leinster, le septième aux hommes d'Ossory. La foire s'ouvrait tous les trois ans, aux calendes d'août, temps des fêtes de Lugus. On y tranchait les procès, comme dans les réunions tenues sous la présidence des druides au centre de la Gaule. On y réglait les taxes et les tributs. Les rois dispensaient leurs largesses; il y avait des concours de musique, les hommes de savoir récitaient les légendes traditionnelles, les histoires du peuple, les listes généalogiques. La fête comprenait encore des courses de chevaux, de grossières comédies, enfin, — et c'est là presque le seul trait qui ait survécu jusqu'à nos jours de ces antiques réunions funèbres, — un marché de vivres, de bétail, et d'articles de luxe apportés par des « Grecs », c'est-à-dire des marchands orientaux. Le peuple de Leinster tenait cette foire, nous dit-on, « afin que la terre avec ses beaux fruits lui fût concédée par le

Seigneur ». S'en abstenir attirait sur les gouvernants toutes sortes de maux physiques et moraux : calvitie, embonpoint, cheveux gris précoces, rois sans esprit, sans sagesse, sans générosité, sans vérité.

VI. — La morale du paganisme celtique.

La société celtique, comme celle des autres peuples indo-européens, reposait sur la monogamie, mais les sagas irlandaises, qui renferment la tradition la plus riche du paganisme celtique, montrent que l'on n'était pas très exigeant sur la fidélité dans le mariage ou sur la pratique de la continence. Cet idéal élevé de chasteté et de fidélité conjugale, qui est caractéristique du Celte catholique moderne, ne remonte pas à une haute antiquité. D'autre part, les restes, même les moins raffinés de l'ancienne littérature celtique, sont notablement exempts de grossièreté voulue. Le courage, la véracité, la pitié, la générosité, la courtoisie, la justice sont les vertus proposées à l'admiration. L'humilité, la douceur, l'abnégation de soi n'ont naturellement pas de place dans la liste. L'orgueil intense de l'individu, de la parenté, de la race, est l'un des traits dominants des anciens Celtes, sans aller pourtant jusqu'au mépris du travail. Comme les Hébreux, ils estimaient hautement l'industrie du laboureur, de la ménagère, de l'artisan. Les anciennes lois de l'Irlande fondent leur autorité sur les coutumes des *Feni*, c'est-à-dire de la population des laboureurs libres. On peut noter en passant que ces lois se donnent comme étant d'origine païenne, et que l'esprit d'équité qui les pénètre a conduit leurs premiers rédacteurs chrétiens à déclarer que, même aux

temps païens, les légistes d'Irlande étaient inspirés par l'Esprit Saint. L'homicide, les outrages à la personne, à la propriété, à l'honneur ou à la dignité, étaient regardés, parmi les Celtes et les autres races du Nord, comme des offenses, moins contre ce que nous appellerions un code moral, que contre les droits légaux de l'individu ou de sa parenté : on pouvait les expier par une compensation légale.

Il ne nous reste plus en terminant qu'à dire un mot de l'idée de « hasard » et de « destin » dans la tradition celtique. Cette conception, si largement répandue à différentes époques et parmi les peuples les plus divers, revêt chez les Celtes une forme particulièrement concrète, et les témoignages de la tradition nous montrent qu'elle était susceptible d'exercer sur la conduite une action définie. L'un des traits caractéristiques des anciennes légendes irlandaises est le *geis* (pluriel *gesa*, *geasa*). Le mot *geis* a été souvent traduit « tabou », mais si nous nous rappelons que le tabou est un interdit *religieux*, il y a une grande différence entre ces deux idées, et, pour éviter des conclusions erronées, nous devons distinguer les deux termes. Les étymologistes rattachent le mot *geis* au verbe *guidim* « je prie », si bien qu'à prendre le sens de cette racine, le mot *geis* pourrait sembler indiquer le résultat d'une prière ou d'un souhait. Mais les idées ne sont pas toujours définies par leurs noms, et, si l'idée est plus ancienne que le nom que nous lui connaissons, comme ce pourrait être ici le cas, l'étymologie peut égarer et conduire à une fausse interprétation.

Le *geis* est une règle de conduite, qui impose à un individu ou à un groupe de personnes de faire ou de

s'abstenir de faire une action ou un groupe d'actions. Violer la loi entraîne de tragiques conséquences. D'autre part, quand le *geis* est observé, il s'ensuit quelquefois un accroissement de bonheur, mais d'ordinaire le seul avantage qu'on en retire est d'avoir échappé à des maux.

Le *geis* négatif ou prohibitif est quelquefois appelé *ergaire* « prohibition » ; le *geis* positif est désigné par les termes de *ada* ou *buaid*, qui indiquent un acte apportant à son auteur le succès ou un mieux quelconque. C'est une règle constante que l'origine du *geis* ne nous est pas expliquée ; son existence est mentionnée comme une chose naturelle et admise, qui se passe de commentaire. Quelques *gesa* sont héréditaires dans une famille ou certains groupes généalogiques, d'autres sont attachés à une fonction déterminée, par exemple à la royauté de telle contrée particulière. Dans la littérature héroïque, presque tous les héros célèbres sont soumis à une série de *gesa* personnels : « Maël Duin ne peut emmener trois compagnons en sus d'un nombre déterminé par un druide ; il était interdit à Noïse de venir en Irlande en temps de paix, sauf avec trois hommes : Cûchulainn, Conall et Fergus. Fergus avait reçu pour loi de ne jamais refuser une invitation, et de ne pas quitter un festin avant qu'il ne fût terminé. Cûchulainn était obligé de ne jamais passer près d'un foyer sans s'y arrêter et y accepter à manger ; il lui était interdit de manger du chien¹. » De ces *gesa*, les uns sont innés à l'individu, d'autres peuvent lui être imposés par une autre personne, totalement

1. G. DOTTIN, *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*, Paris, 1906, pp. 273-274.

étrangère. On ne nous indique pas d'où vient à cette dernière le pouvoir de donner un commandement, qui souvent est sans raison visible. Mystère dans l'origine du *geis*, dans ses conséquences, dans le lien qu'il imposait, c'est ce qui semblait le mieux satisfaire les conceptions populaires. Et si, dans quelques cas, on peut justifier l'observance par raison de morale ou de prudence, dans l'ensemble, les *gesa* ne sont que des applications concrètes et particulières de l'idée de bonne ou mauvaise chance. La superstition qui attache un présage défavorable au fait de renverser la salière ou de briser un miroir aurait pu être appelée un *geis* universel, et si ces mêmes actes eussent été regardés comme de mauvais augure uniquement pour telle personne déterminée, la légende irlandaise les aurait comptés au nombre des *gesa* individuels. Ajoutons enfin qu'un ancien auteur irlandais attribue aux Pictes l'origine des *gesa*, comme du druidisme et de l'art augural. Et, de fait, il nous semble y reconnaître la moralité inférieure et les conceptions plus sombres de quelque race grossière d'aborigènes, en frappant contraste avec les conceptions plus brillantes et plus gaies du polythéisme celtique.

John MAC NEILL,

professeur d'histoire ancienne d'Irlande,
University College, Dublin.

Bibliographie.

ANWYL, *Celtic Religion in Pre-Christian Times*, London, 1906.

A. BERTRAND, *Nos origines* (La religion des Gaulois), Paris 1897.

- BONWICK, *Irish Druids and Old Irish Religions*, London, 1894.
- H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique* (Cours de littérature celtique, t. II), Paris, 1884. — *Les Druides et les dieux celtiques à forme d'animaux*, Paris, 1906.
- G. DOTTIN, *La religion des Celtes* (Collection *Science et Religion*), Paris, 1904. — *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*, Paris, 1906.
- A. HOLDER, *Altceltischer Sprachschatz* (Collection qui se propose de réunir toutes les citations des auteurs grecs et latins, et des inscriptions celtiques, gréco-celtiques, qui ont trait aux Celtes), Leipzig. En cours depuis 1891.
- C. JULIAN, *Histoire de la Gaule*, 3 vol. parus, Paris, 1908-1909.
- MEYER, *The Voyage of Bran, son of Febal, to the Land of the Living*; avec un *Essay upon the Irish Vision of the Happy Otherworld and the Celtic Doctrine of Rebirth*, par ALFRED NUTT, London, 1895.
- PLUMMER, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, tomus primus (l'Introduction contient beaucoup de documents utiles sur les traditions et la mythologie des Celtes païens), Oxford, 1910.
- SALOMON REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, 3 vol., Paris, 1905-1908.
- RENEL, *Les religions de la Gaule*, Paris, 1906.
- J. RHYS, *Hibbert Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom*, London, 1888.
- SQUIRE, *The Mythology of the British Islands*, London, 1905.
- WOOD-MARTIN, *Traces of the Elder Faiths of Ireland* (traite principalement du folk-lore et des superstitions locales; le vol. II, p. 385, renferme une copieuse bibliographie, avec références à des articles de divers périodiques), London, 1902.
- J. A. MACCULLOCH, *The Religion of the Ancient Celts*, Edinburgh, 1911.

CHAPITRE X

LA RELIGION DES ANCIENS GERMAINS

Sommaire. — I. Méthode et sources. — II. La Mythologie inférieure. — III. Les anciens dieux germaniques. — IV. Cosmogonie et fin du monde. — V. Le culte. — Bibliographie. /

I. — Méthode et sources.

L'ancienne religion germanique n'a pas eu la bonne fortune de rencontrer un Homère ou un Hésiode qui de la masse des conceptions religieuses surent édifier un essai de synthèse mythologique, une somme de croyances qu'ils laissèrent comme héritage et comme règle à leur nation. On a voulu, il est vrai, pendant un certain temps, attribuer ce rôle aux deux Eddas islandaises, l'ancienne et la jeune Edda, et de fait elles contiennent un système complet de mythologie. J. Grimm, l'initiateur des études de mythologie germanique, crut qu'il suffirait de compléter les Eddas par les traditions éparses et les survivances païennes conservées dans les légendes, les contes et les coutumes du peuple, d'harmoniser entre eux ces divers éléments, pour reconstituer les conceptions religieuses des anciens Germains. Par-

tant de ces principes, les disciples de Grimm construisirent un Olympe germanique qui, pour l'ordre et la variété, pouvait rivaliser avec celui des Grecs. Depuis ce temps, les mythologues se montrent un peu plus réservés. Malgré le dépit qu'en éprouvent certains enthousiastes de Wodan qui, avec toute l'ardeur de leur âme germanique, voudraient s'abîmer dans la religion de leurs ancêtres et n'ont que dédain et colère pour le Christianisme, on n'a pas encore restitué, à l'heure actuelle, de mythologie commune à tous les Germains, et l'on doit se contenter d'indiquer les premiers traits d'une esquisse.

Deux principes ont dirigé les recherches mythologiques. D'après le premier, aucune tradition ne doit être détachée de la terre qui l'a vue naître et grandir, et ne peut être regardée sans plus comme la foi commune des autres pays et tribus. La seconde règle consiste à examiner ce qui dans les restes de la tradition écrite ou orale peut être considéré comme l'expression de la foi païenne populaire, et ce qui doit en être séparé comme superfétation légendaire et transformation poétique. En d'autres termes, il ne faut pas perdre de vue le milieu géographique et historique, qui conditionne l'héritage mythologique. Les fruits de ces recherches seront peu abondants pour les Germains d'Allemagne, plus abondants chez les Germains du Nord où le paganisme survécut plus longtemps; c'est en Islande qu'on trouvera le plus à cueillir.

Disons maintenant un mot des sources. Les plus précieuses, cela va de soi, sont celles qui nous font remonter jusqu'au temps où le paganisme était encore une religion vivante. Malheureusement elles sont rares et ne nous donnent que peu de renseigne-

ments. On peut citer des formules magiques, principalement celles qu'on nomme *Merseburger*¹, puis des inscriptions, par exemple celles des soldats germains, qui, loin de leur patrie, veillaient près du mur d'Hadrien à la défense de l'empire romain. Ajoutez quelques trouvailles archéologiques, d'où l'on conclut à l'existence d'un culte, quelques indications tirées des noms de lieux et de personnes.

Dans cette étude de sources, quelle place attribuer aux Eddas islandaises? Longtemps on leur accorda une importance fondamentale pour la connaissance de la mythologie germanique. De nos jours, comme résultats provisoires des recherches qui se poursuivent encore sur ces deux célèbres descriptions de la foi païenne, on peut admettre les points suivants : 1° La *jeune Edda* fut composée par le scalde chrétien Snorri Sturlason († 1241). Il en fit un manuel pour les élèves, qui désiraient s'initier à l'art des chanteurs de profession; elle devait les introduire dans les trésors de la mythologie ancienne. C'est donc une espèce de *Gradus ad Parnassum* ou, pour me servir de l'expression d'un célèbre érudit, « une collection de matériaux pour poètes ». — 2° L'*ancienne Edda*, bien que remontant à une époque plus éloignée, ne saurait être considérée comme une œuvre née du paganisme encore vivant. La manière dont les dieux y sont présentés, ne permet pas une telle supposition. — 3° Sans une dissection critique des Eddas, on ne peut en tirer de conclusions fermes sur le paganisme septentrional, moins encore sur celui de tous les Germains.

1. Formules magiques découvertes à Mersebourg dans un manuscrit du x^e siècle.

Un bon nombre de renseignements précieux sur les croyances des anciens Germains se rencontrent dans les écrivains grecs ou latins, qui se sont occupés de ces terribles ennemis de Rome : César dans ses *Commentaires de la guerre des Gaules*, Tacite dans sa *Germanie*, ses *Annales* et ses *Histoires*, Plutarque, Strabon, Suétone, Ammien Marcellin, etc... Les écrivains des premiers temps du Christianisme, qui racontent l'histoire des tribus germaniques, ont aussi leur importance : Jordanès pour les Goths, Grégoire de Tours pour les Francs, Paul Diacre pour les Lombards, Widukind pour les Saxons, Bède pour les Anglo-Saxons. Il ne faut pas oublier non plus les biographies des prédicateurs de l'Évangile, par exemple de Saint Columban, de Saint Gall, de Saint Boniface, etc. Enfin les coutumes et la poésie populaires offrent un riche butin aux recherches mythologiques. Là, plus d'un ancien usage, plus d'une idée se démasque à l'observateur attentif comme une survivance du paganisme. Cette enquête est surtout profitable à la reconstitution de ce qu'on appelle la « mythologie inférieure. »

II. — La mythologie inférieure.

La division en mythologie supérieure et mythologie inférieure repose sur ce fait bien connu, que beaucoup de peuples primitifs vénèrent non seulement les dieux supra-terrestres à qui vont les prières et les sacrifices, mais encore la nature environnante qu'ils croient animée d'esprits anonymes, le plus souvent destitués de traits individuels et de personnalité précise. Pourtant, avec leur simplicité

pour ainsi dire démocratique, ces esprits jouent souvent dans la conscience populaire un rôle plus important que les nobles habitants d'un Olympe sur-humain. Ainsi en a-t-il été chez les Germains, comme chez les Romains des temps anciens. Il est surprenant de constater à quelle profondeur, même de nos jours, l'étude des coutumes et des légendes populaires nous permet de pénétrer dans ce monde bariolé de figures, qu'a enfantées la foi des âges primitifs. La plupart de ces créations mythologiques ont leur principe dans la croyance à l'existence des âmes et le culte qu'on leur rendait. D'autres sont les personifications des forces de la nature : les démons appartiennent à cette dernière catégorie.

La croyance aux âmes et le culte des morts. — La croyance aux âmes revêt chez les Germains une grande variété de formes. Comme tous les peuples primitifs, les Germains croyaient à une survie, mais il s'en fallait de beaucoup que cette croyance fût éclairée par la réflexion psychologique et exactement délimitée. Tout au contraire, cette pensée sérieuse et profonde était devenue le jouet d'une fantaisie capricieuse, qui l'avait étonnamment transformée. La mort se charge, mieux que tout le reste, d'enseigner aux peuples primitifs l'existence d'un être psychique, car qu'y a-t-il de plus clair et de plus douloureusement palpable que cette vérité à la vue du corps inanimé? Dans la pensée du Germain, c'est un second moi qui quitte le cadavre. L'âme retourne à la nature toujours animée; elle se réunit à la grande armée d'esprits qui, bruyante, passe avec la tempête : telle est la conception qui a créé le mythe de l'armée sauvage (*wildes Heer*), et aussi les histoires de luttes

d'esprits, dont l'une a dû se livrer dans les airs, à la suite de la bataille des Champs Catalauniques.

Il y a cependant des âmes, auxquelles il n'est pas permis d'entrer dans l'armée des esprits. Elles sont condamnées à vaguer dans les endroits où s'est écoulée leur vie terrestre. On les voit apparaître sous forme de spectres aux mortels effrayés, et elles cherchent à leur nuire.

L'âme séparée a son existence personnelle, et conserve les besoins et les exigences propres de la vie humaine. Elle assiste au banquet funèbre et en touche sa part; on lui sacrifie sur les hauteurs, dans les bois, près des sources et des rivières. C'est là précisément que les âmes se reposent de leurs voyages avec les tempêtes. De même que les esprits fréquentent certains lieux préférés, ils ont aussi leurs époques où ils manifestent plus vivement leur puissance. Ils apparaissent de nuit, surtout quand la tempête est déchaînée au dehors. Le beau temps des esprits se place, — suivant l'expression populaire, perpétuée jusqu'à nous, — aux « douze nuits », alors que les jours sont les plus courts, et que la tempête sévit avec le plus de rage pendant la nuit plus longue. Les superstitions variées, qui de nos jours persistent parmi le peuple, sont dépendantes de cette conception.

Les esprits d'oppression (Drückgeister). — Les esprits des morts sont généralement hostiles aux hommes et s'efforcent de leur nuire. Ceci s'applique spécialement aux malins esprits, appelés esprits d'oppression ou esprits malfaisants, qui forment un groupe à part. Ils sont désignés chez les Germains par les noms les plus variés : *Mare, Alp, Trude*, etc. Un

trait commun à tous est de tourmenter ou même d'étouffer les hommes. Les esprits apparaissent le plus souvent sous forme humaine, parfois sous forme d'animaux. Les âmes d'enfants se montrent sous figure d'oiseaux ou de papillons; le cygne gracieux cache de préférence l'âme d'une jeune fille. Terribles entre tous sont le loup-garou, et le *Berserker*, l'ours carnassier.

Les sorcières. — Après la mort, les âmes vont ordinairement rejoindre dans les airs l'armée des esprits. Il est cependant des hommes qui pendant cette vie ont le pouvoir de faire sortir l'âme de leur corps pour participer aux pratiques des bandes d'esprits. Le plus souvent, ces pratiques sont le privilège des femmes, les lugubres sorcières, reconnaissables même à leur extérieur, misérables vieilles aux yeux chassieux et à la démarche branlante. Ces ennemies du genre humain ont le pouvoir de régler le beau et le mauvais temps, et d'exercer partout mal et dommage. La crainte des sorcières, qui plus tard devait jouer en Allemagne un si triste rôle, semble d'origine purement germanique, et est née de la croyance aux esprits.

Les esprits féeriques (Elfische Geister). — Tandis que les créations mythologiques que nous avons jusqu'ici rencontrées, peuvent se rattacher à la croyance aux âmes, il est un autre groupe d'êtres surhumains où cette liaison est moins facile à reconnaître. Ce sont les esprits féeriques (*Elfische Geister*), qui eux aussi habitent dans la nature et les éléments, mais qui, à l'inverse des esprits des morts, sont généralement secourables et pleins de bienveillance pour les hommes. Au fond des eaux qu'illumine le

soleil, vivent les belles Ondines, qui plus d'une fois attirèrent les voyageurs dans leurs demeures brillantes pour ne plus les laisser partir. Au sein des montagnes se cachent les nains prudents, gardiens d'immenses trésors, forgerons merveilleux des forges souterraines, bienfaiteurs des mineurs industriels; dans les cours et les maisons, les Kobolds, ces petits lutins familiers, mènent leur tapage. Les champs et les forêts ont aussi leurs esprits que le passant peut rencontrer; sur les clairières, au clair de lune, les Elfes s'enlacent pour la danse.

Ces esprits féériques tiennent le milieu entre les esprits des morts et les démons.

Les démons. — Ces êtres ne sont ni des dieux déchus ni une transformation tardive des esprits des morts. Il faut y voir des personnifications des forces de la nature et des phénomènes étranges, auxquels l'esprit des hommes simples et naïfs attribue une vie et une action semblables à la vie et à l'action humaines, avec une puissance plus considérable. C'est là une idée fondamentale, commune à tous les peuples germaniques; seulement les noms et les traits particuliers varient avec la tribu et le pays. Beaucoup de ces êtres fantastiques survivent encore aujourd'hui dans l'imagination populaire. C'est l'esprit de la montagne, le *Rübezahl*, dans le Riesengebirge; c'est le *Watzmann* dans les Alpes bavaroises; ce sont les géants du *Dovrefjeld* dans les rudes montagnes de Norvège; c'est le serpent de *Midgard* qui joue un rôle si important dans la mythologie irlandaise, et n'est pas autre chose que la personnification de la mer du Nord déferlant avec fracas, tandis qu'*Aegir* représente la mer lisse et calme. Au milieu du vent

et de la tempête s'élance le Chasseur sauvage (*der wilde Jäger*). Il y a encore une foule de géants, vivant dans l'imagination germanique, sans que le lien qui les rattache aux phénomènes naturels soit aussi facile à discerner.

III. — Les anciens dieux germaniques.

Déjà dans les sources les plus anciennes, on rencontre, à côté de nombreuses figures mythologiques d'un degré inférieur, d'autres êtres d'un rang plus élevé, vers qui l'homme regarde avec vénération, à qui il adresse des prières et offre des sacrifices, afin de se concilier leur bienveillance : ce sont les dieux. Essayons maintenant de retrouver, autant que possible, dans ses traits fondamentaux, la conception que les anciens Germains se sont faite de leurs divinités.

Nous disions en commençant que les dieux germaniques ne constituent pas un système hiérarchisé, avec des rangs de parenté, comme chez les Grecs. Les Eddas, qui ont voulu introduire un certain ordre dans l'Olympe germanique, ne sauraient être considérées comme l'expression fidèle de la foi païenne ; on ne peut s'en servir comme on utilise Homère ou Hésiode.

Pourtant ce déficit n'est pas si regrettable qu'on pourrait le supposer à première vue. Nous savons que les mythologues dans leurs recherches sur la théologie grecque ne s'arrêtent pas à la Théogonie ou à l'Iliade et l'Odyssée. Convaincus que la systématisation épique a pu modifier les anciennes conceptions populaires, ils creusent plus profondément et cherchent à découvrir les courants de la foi primitive.

nous n'avons pas à discuter en détail les résultats de ce travail. La seule chose que nous voulons remarquer, c'est que l'on croit apercevoir, au demi-jour d'une recherche laborieuse, le culte suprême de Zeus, le dieu de la lumière et du ciel.

Le dieu du ciel chez les anciens Germains. — On va même plus loin, et l'on retrouve chez la plupart des peuples indo-européens le parallèle du Zeus grec : c'est le *Dyāus* des anciens Indiens, le *Jupiter* des Romains, le *Ziu-Tyr* des anciens Germains. Ces rapprochements ne laissent-ils pas deviner la perspective d'une époque lointaine, où les tribus indo-européennes, ne formant encore qu'un seul peuple, s'unissaient dans le culte suprême d'un même dieu du ciel?

Quoi qu'il en soit, l'analogie nous permet de soupçonner dans la personne du dieu du ciel et de la lumière, le plus ancien dieu de tous les Germains : son nom est *Ziu* ou *Tiwaz*, nom qui semble avoir été formé sur la même racine que *Ziu*.

Reste à savoir si les données mythologiques confirment cette conjecture. La question paraît d'abord sujette à bien des difficultés. En effet, aux temps historiques, nous trouvons chez la plupart des tribus germaniques la place du dieu suprême occupée par des divinités de tout autre nom. Il est pourtant à noter que la vénération de *Ziu* comme dieu suprême est expressément constatée chez une tribu, les Semnons ; ce culte nous est décrit par Tacite (*Germania*, 39), et l'auteur ajoute cette observation remarquable, que les Semnons se complaisent avec orgueil en leur ancienneté et leur noblesse. Encore au moyen âge, les Souabes qui passent pour les descendants des Semnons, sont appelés *Ciuvari*. Chez les Saxons et

chez les Goths, où l'on retrouve le culte de Ziu, celui-ci est devenu le dieu de la guerre. Mais les sacrifices humains, qui lui sont offerts, rappellent qu'il fut anciennement considéré comme le suprême Seigneur de la vie et de la mort.

Mais comment concilier un curieux passage de Tacite (*Germania*, 2) avec un culte primitif de Tiwaz ? N'y est-il pas dit que les Germains de l'Ouest se classent, suivant qu'ils descendent de l'un ou de l'autre des trois fils du dieu Mannus, en trois groupes religieux : les *Ingaevones*, les *Istaevones* et les *Herminones* ?

Nous savons que les *Herminones*, dont les Semnons formaient la tribu centrale, étaient adorateurs de Ziu, et que le nom de leur dieu *Irmin* (d'où plus tard *Er*) n'est qu'une autre désignation pour le Tiwaz des anciens Germains. Le nom *Istwaz* du dieu des *Istaevones* est construit de la même manière, et signifie « le brillant » : c'est donc une simple épithète du dieu du ciel. Enfin *Ingwaz*, adoré par les *Ingaevones*, est identifié à *Freyr* dans la mythologie septentrionale. Mais *Freyr* signifie « Seigneur », et n'est qu'une invocation du dieu suprême. De plus, *Freyr* était une divinité de la lumière. De même *Heimdallr*, « celui qui brille sur le monde », le dieu septentrional particulièrement vénéré des Scaldes, n'est apparemment qu'une transposition poétique du vieux Tiwaz.

Comme *Freyr* et *Heimdallr*, *Balder* doit être ramené au dieu du ciel. Son nom signifie à peu près « seigneur, prince ». Le point de départ de son culte semble avoir été le Danemark, d'où il se répandit à travers tout le Nord. Aucune figure de la mythologie germanique ne fut ornée de plus de beauté et de plus

de pureté par les poètes postérieurs. On a voulu retrouver dans le mythe de Balder des éléments chrétiens, ce qui n'est peut-être pas complètement à rejeter, ni non plus à accepter dans les proportions où le prennent certains mythologues norvégiens.

Balder est le plus sage et le plus bienveillant des dieux, mais le sinistre Loki veut le perdre. Alors, d'après l'interprétation plus récente de la légende, Frigg, la mère de Balder, fait promettre par serment à toutes les créatures de ne jamais contribuer à la perte du dieu lumineux. Seul l'humble gui est oublié, et c'est justement une branche de gui que le fourbe Loki met dans la main du géant aveugle Hoder, en lui commandant de la lancer sur Balder. Balder, qui n'est point sur ses gardes, tombe frappé à mort. Toute la terre retentit de lamentations touchantes sur le mort bien-aimé. On lui fait de grandioses funérailles, et son père se venge sur le meurtrier. Le noyau de cette légende n'est autre qu'un mythe du soleil, un chant célébrant l'astre lumineux du jour, qui au cours de l'année s'élève de plus en plus dans la splendeur brillante pour descendre enfin dans l'hiver ténébreux. La dépendance entre Balder et l'ancien Tiwaz apparaît clairement.

C'est donc le dieu du ciel qui constituait anciennement le centre du culte. Mais sa figure pâlit, et d'autres dieux se levèrent, qui le supplantèrent : ce furent *Wodan* et *Thorr*. Mais si nous y regardons de plus près, peut-être ne serons-nous pas sans constater quelques résultats curieux.

Wodan-Odin. — Aucun nom ne se rencontre plus souvent dans la mythologie germanique que celui de Wodan-Odin. On a voulu y voir la plus ancienne

figure, le centre de cette mythologie. Seule, l'histoire du développement de son culte peut nous apprendre quelle importance attribuer à ce dieu. On retrouve ce culte dans la Germanie inférieure, jusqu'en Danemark et en Scandinavie, tandis qu'il n'en existe pas de traces en Germanie supérieure (Allemagne du Sud). Même aux pays du Nord, Wodan ne fut jamais le dieu du peuple ; le paysan du Nord adressait ses prières à Freyr ou à Thor. Les poètes et leur entourage sont seuls à le vénérer, preuve frappante que Wodan est étranger dans les contrées septentrionales.

Même dans l'Edda et la poésie des Scaldes on peut reconnaître comme un sous-sol plus ancien. Des légendes septentrionales font de Wodan le dieu des Saxons, et racontent qu'il vint à travers la mer, apportant avec lui la sagesse et l'art d'écrire. La lutte de la race plus ancienne des dieux *Vanes* avec les *Ases* plus jeunes, dont Wodan est le chef, ne fait que symboliser, sous forme mythologique, la pénétration d'un groupe de dieux étrangers. Le centre de ce rayonnement est à chercher dans le Nord-Ouest de l'Allemagne. Dans cette région, l'influence gallo-romaine se fit vivement sentir sur les Germains du Rhin, pendant les premiers siècles de notre ère, et il en résulta une civilisation mixte d'un genre à part. Les barbares du Rhin reçurent des Gaules les impulsions les plus variées, qu'ils communiquèrent ensuite à leurs voisins de l'Est et du Nord. Avec ce courant de civilisation se propagea le culte des peuples du Rhin, la religion de Wodan. Et ainsi Wodan put être considéré comme le porteur de nouvelles richesses intellectuelles.

L'idée première, d'où est sortie la figure du dieu Wodan, se révèle dans la signification même du nom : Wodan signifie « le soufflant ». C'est le dieu du vent et de l'air. La recherche mythologique fait un pas de plus, et nous dit que le dieu du vent, adoré par les Germains rhénans, n'est qu'une transformation du dieu du ciel des anciens Germains, du dieu indo-européen. Ce n'est pas dans la splendeur majestueuse du soleil que le père du ciel se révèle à la Germanie si âpre à cette époque ; c'est bien plutôt dans le vent et les tempêtes qu'il se manifeste au peuple habitant le pays « au ciel rude » (Tacite).

Comme dieu du vent, Wodan est le chef de l'armée sauvage, de la multitude d'esprits qui peuplent les airs. Ce trait de ressemblance avec le dieu latin, conducteur des âmes, le fit identifier par les Romains avec Mercure, et, inversement, le *dies Mercurii* devint le jour de Wodan (anglais *Wednesday*, bas allemand *Gunsdag*).

Aujourd'hui encore, Wodan, qui conduit l'armée furieuse, vit sous les formes les plus diverses dans la légende populaire. Il est devenu le Chasseur sauvage. La barbe ondulant en flots blancs, monté sur un cheval blanc, il traverse les airs au milieu de la tempête. Il ramène sur son visage un chapeau à larges bords, de sorte que son œil unique apparaît à peine. Des fictions plus récentes adjoignent à Wodan deux corbeaux, *Hugin* (pensée) et *Munin* (mémoire), qui voltigent autour de ses épaules et lui apportent chaque jour des nouvelles de l'univers et des événements qui s'y passent.

Le dieu du vent est aussi le dispensateur de la fertilité, car le vent apporte une bonne moisson.

« Beaucoup de vent, beaucoup de fruit, » dit encore aujourd'hui le proverbe populaire. Par reconnaissance pour la moisson abondante, on abandonne sur le champ la dernière gerbe pour le dieu et son cheval : usage qui s'est conservé jusqu'à nos jours dans certaines régions et se rattache au souvenir de Wodan. Il est assez intéressant de constater que dans l'Allemagne du Sud, la dernière gerbe de la récolte est parfois consacrée à saint Oswald, qui, vraisemblablement, a dû prendre à l'époque chrétienne la place de Wodan.

Comme dieu des batailles, Wodan est connu de tous. Sa qualité de dieu du vent le prédisposait à ce rôle, car la tempête est l'image de la bataille, aux yeux des Germains. Le combat est appelé l'orage, la tempête d'Odin. Dans ce rôle belliqueux, Wodan est armé et naturellement a l'humeur guerrière. Il prend part à la mêlée, tout comme les dieux d'Homère, excite les héros, accorde honneur et victoire : aussi les rois lui offrent-ils des sacrifices avant de livrer combat. Bien que connu des Germains du Sud, c'est surtout à la cour des rois guerriers du Nord que le culte de Wodan, dieu des batailles, fut le plus en honneur.

Inséparablement liée au dieu de la guerre apparaît dans la mythologie postérieure la *Valhöll* ou *Walhalla*. Primitivement, elle désignait l'empire des morts, conçu comme le séjour de Hel. Wodan, dieu du vent, étant devenu dieu des morts, la Walhalla lui fut attribuée en partage, et il y régna en souverain. Dans ces temps héroïques du Nord, alors que les Vikings sillonnaient les mers dans leurs féroces expéditions, la Walhalla devint la « salle d'honneur » des

guerriers qui versaient leur sang dans les luttes épiques. On y trouve réunies toutes les joies qu'un cœur belliqueux peut souhaiter. Là aussi est la patrie des *Walkyries*, les vierges des batailles. A l'origine, les Walkyries étaient probablement des êtres mythologiques indépendants, nés de la croyance aux esprits, mais dans les conceptions plus récentes, elles environnent Wodan dans la Walhalla, prennent partsous ses ordres aux combats, et accompagnent dans la salle céleste les héros tombés dans la lutte.

Loki. — Une figure spécifiquement septentrionale est *Loki*, dont le nom veut dire *Fermeur*. C'est le dieu qui achève tout, bien et mal. Évidemment, cette représentation abstraite ne s'est formée que plus tard. Mais la nature du dieu doit être plus ancienne. On y a vu la contrepartie ou mieux une dérivation de l'ancien dieu du ciel. Le ciel ne montre pas toujours un visage serein et propice. Il semble changer d'être dans la nuit ténébreuse et l'hiver sombre. Il faut prendre Loki comme la personnification de ce côté lugubre du dieu du ciel. Par là s'expliqueraient ses rapports avec Odin et Balder dont il trame la perte, et aussi sa parenté, telle que la décrit la mythologie du Nord. La messagère de la peur, Angrboda, est sa femme, et les monstres marins, leurs enfants : à savoir, le serpent de Midgard, le terrible loup de Fenris et la triste Hel, souveraine du monde souterrain.

Dans l'assemblée des dieux, Loki est le plus rusé et le plus malin. Un seul arrive à le surpasser : Thorr, le fort.

Thorr-Donar. — Thorr-Donar a été le dieu favori des croyances populaires du Nord. Divinité de l'orage proprement dit, il fut bientôt placé au rang

suprême. Aux temps indo-européens primitifs, le dieu du ciel était aussi le maître de l'éclair et du tonnerre, et nous voyons le Zeus grec conserver ces attributs de dieu de la foudre. Mais de bonne heure, chez les Germains, le dieu du ciel fulgurant dut être conçu comme une personnalité particulière et distincte, car il se retrouve des vestiges de Donar chez toutes les tribus germaniques. Partout, le cinquième jour de la semaine est appelé, en son honneur, *Donnerstag*. Les Romains l'identifièrent à Jupiter, qui lui aussi tient en main la foudre, ou à Hercule, à qui Donar ressemble par sa force et ses travaux héroïques.

Dans la mythologie, Donar nous est présenté comme un héros fort, jeune et beau, à la barbe rousse. Il s'avance sur un char, que traînent deux boucs. Quand il est en colère, sa barbe frémit et ses yeux étincellent. Mais le plus souvent Donar est le dieu non de l'orage destructeur, mais de l'orage fécondant et purifiant. Ami des dieux et des hommes, il est sans cesse en lutte avec les géants malfaisants, contre lesquels il brandit puissamment son marteau de fer.

Ces hauts faits de Donar sont le thème privilégié des poètes septentrionaux : son expédition à Iötunheim (demeure des géants), région sauvage et montagneuse de Norvège, est un sujet qu'ils ne cessent d'embellir de traits saisissants.

De plus en plus, on fit ressortir ce côté aimable de l'activité de Donar, si bien qu'il devint une divinité morale, l'ami du peuple et son bienfaiteur. Il favorisait l'agriculture, il veillait sur la fidélité et la vérité, il gardait la sainteté du serment : à la fin, il était, dans le Nord, *le dieu tout court*.

Les déesses. — L'origine des divinités féminines

est à expliquer d'une façon analogue à celle des dieux mâles. De même que le dieu du ciel semble avoir été la divinité suprême primitive et que les autres dieux paraissent s'être formés par la personnification distincte de certains aspects de son être et de son activité, de même il n'y a eu, semble-t-il, au début, qu'une déesse en Germanie. C'est l'épouse du dieu du ciel, la Terre Mère. A elle appartiennent tous les morts qui dorment au sein de la terre. Comme femme, elle est la protectrice des autres femmes, du mariage et de la fécondité. Elle se présente sous des noms variés, et divers aussi sont les attributs que les différentes peuplades germaniques ont mis en lumière.

Nerthus. — La *Germania* de Tacite (c. 40) nous permet de nous faire une idée assez claire de cette divinité et de son culte. L'auteur latin l'appelle *Terra Mater*. Une série de tribus se réunissent pour l'honorer aux bords de la mer du Nord. Quand reparait le printemps, la déesse, elle aussi, revient vers ses fidèles, et elle établit dans une statue sa mystérieuse demeure. L'image sacrée est conduite par les prêtres sur un char à travers les différents districts, et partout à son passage c'est jour de fête et tout bruit d'armes se tait. Après la procession, on baigne la statue de la déesse dans un lac mystérieux et sacré, et les esclaves qui ont pris part au service religieux sont noyés. Evidemment cette fête est une solennité joyeuse en l'honneur de la renaissance de la nature, au printemps : motif bien connu, qui a ses racines profondes dans le cœur humain, et qui provoque encore de nos jours un peu partout des fêtes populaires au mois de mai. Il est curieux de constater que même aux environs de l'an 1000, à Upsala, en Suède, se célébrait

en l'honneur de Freyr une fête qui rappelle toutes les particularités du culte de Nerthus. Dans le Nord, Nerthus est inconnue, mais on y trouve en revanche *Njordr*, où il est facile de reconnaître le même mot que Nerthus. *Njordr* apparaît invariablement uni à Freyr. Il y aurait donc possibilité de rattacher Nerthus, *Njordr*, Freyr, mais la connexion ne paraît pas encore suffisamment établie.

Frija-Frigg. — Le nom même indique la nature de cette déesse. Elle est « l'épouse », et de fait nous la rencontrons dans la mythologie comme femme de Wodan-Odin : le vendredi (*Freitag*, dies Veneris) lui est consacré. Il est remarquable que son culte a la même extension que celui de Wodan, c'est-à-dire l'Allemagne du Nord et la Scandinavie. Elle partage la puissance avec son époux, passe avec lui dans la tempête, surtout au temps des nuits sacrées. Alors, elle s'arrête dans les huttes des mortels et bénit le travail domestique, comme le racontent même de nos jours les légendes populaires.

Plus important encore est le rôle joué dans les légendes par *Holde* (*Holle*) ou *Berchta*, suivant le nom qu'on lui donne dans l'Allemagne du Sud et du Sud-Est. A proprement parler, c'est la déesse de la mort ; avec les troupes d'esprits elle galope à travers les airs. La neige est un de ses dons. « Dame Holde vide son lit, » disent encore les gens du peuple, quand il neige. Comme *Frija*, elle visite les demeures pour récompenser ou punir.

Dans la mythologie septentrionale, on donne le nom de *Hel* à la déesse de la mort, souveraine du royaume souterrain.

Tacite mentionne aussi les déesses *Tanfana* et *Isis*,

la première honorée chez les Marse, l'autre chez les Suèves. Il est impossible, faute de documents, de savoir si on peut les ramener à la Terre Mère. Nous trouvons encore dans la littérature du Nord toute une série de noms, qui sont de pures créations de poètes islandais, et qu'on peut par conséquent passer sous silence.

IV. — Cosmogonie et fin du monde.

Seule la jeune Edda nous fournit un tableau d'ensemble, dont elle a puisé les éléments dans l'ancienne Edda. Il est difficile de déterminer ce qui est de l'époque germanique ancienne ou addition des temps postérieurs. La description de la création semble dériver, en partie du moins, de récits antiques, tandis que le tableau de la fin du monde a emprunté des traits chrétiens.

D'après l'Edda, longtemps avant la formation de la terre, il existait deux mondes : l'un était situé vers le Nord et s'appelait *Niflheim*, l'autre était situé vers le Sud et s'appelait *Muspellsheim*; ce dernier brûlait d'un feu immense.

Entre les deux mondes, il y avait un grand gouffre, *Ginnungagap*. De *Niflheim* un grand nombre de fleuves coulaient vers *Ginnungagap*; là, l'eau se changeait en glace et en frimas. Mais de *Muspellsheim* volaient des étincelles qui fondaient la glace et les frimas. Et les gouttes tombantes furent vivifiées, et devinrent un géant, qui s'appela Ymir : de lui descendent les géants.

Du frimas tombant en gouttes naquit aussi une vache, nommée *Audhumla*; de ses pis il coula quatre fleuves de lait qui alimentèrent Ymir. La vache se

nourrissait en léchant les pierres, couvertes de frimas, qui étaient salées. Au soir du premier jour qu'elle eut léché ces pierres, on vit apparaître la chevelure d'un homme, puis le second jour, la tête d'un homme, et le troisième jour, un homme entier. Il s'appela Buri. Buri engendra un fils du nom de Bör, qui fut le père d'Odin, de Vili et de Véi... Les fils de Bör tuèrent Ymir, prirent le cadavre, le placèrent au milieu du gouffre de Ginnungagap, et ils créèrent la terre, la mer et le firmament. De la chair d'Ymir ils formèrent la terre, et de ses os, les montagnes; ses dents et des morceaux d'os brisés devinrent des cailloux et des pierres, et sa chevelure fut changée en arbres. Ils placèrent son crâne au-dessus de la terre : ce fut le ciel, et sous chacun des quatre coins du ciel ils mirent un nain. Ils prirent aussi la cervelle d'Ymir, la jetèrent en l'air et en firent les nuages. Du sang qui jaillit de ses blessures, ils créèrent la mer. De ses sourcils ils bâtirent une haie comme rempart contre les attaques des géants, et l'appelèrent Midgard. Ils accrochèrent au ciel les étincelles qui volaient de Muspellsheim, réglèrent leur position et leur marche, afin qu'elles pussent éclairer en guise d'étoiles le ciel et la terre. Le soleil et la lune se virent aussi assigner leur place et leur marche. Dans la chair d'Ymir, beaucoup de vers étaient nés; les dieux leur donnèrent un esprit et une forme humaine : ce sont les nains, qui habitent sous la terre et dans les rochers.

Odin et ses deux frères Vili et Véi trouvèrent sur la côte deux arbres; ils en formèrent le premier couple humain, qu'ils appelèrent Ask et Embla. C'est d'eux que descendirent tous les hommes qui habitèrent le pays compris dans l'enceinte de Midgard.

Tel est le récit de la création. Mais les meilleurs critiques s'accordent à y voir une œuvre des Scaldes, non la simple expression de la foi populaire. Pour retrouver la croyance germanique primitive, il faudrait pouvoir la distinguer de ce qui est spéculation de lettré, emprunt classique ou influence chrétienne médiévale. C'est là une détermination qui reste encore dans le domaine des conjectures.

L'eschatologie révèle de façon plus sensible l'influence chrétienne. La description de la fin du monde, telle que l'Edda nous la présente, est vraiment grandiose, et difficile à oublier, lorsqu'on l'a lue une fois. Au temps marqué, les puissances ténébreuses montent à la surface de la terre. Le chien des enfers et le féroce loup de Fenris brisent leur chaîne, le serpent de Midgard lève sa tête effrayante. Du sud arrive le Seigneur du royaume du feu (Muspellsheim), avec ses fils, et il lance le feu destructeur. Du nord, Loki conduit une troupe de géants au dernier combat. Odin se lève aussi pour la lutte décisive, lui et les siens. La destinée fatale des dieux (*Ragnarok*) s'accomplit : le monde disparaît dans les flammes, les dieux anciens et les hommes sont anéantis. Mais un couple humain est sauvé ; une nouvelle terre surgit où les nouvelles générations d'hommes vivent dans un bonheur constant.

V. — Le culte.

Chaque Germain prie et sacrifie pour lui-même au temps et au lieu où les puissances surnaturelles se manifestent à lui. De plus, tout le clan se réunit pour honorer les dieux. On leur offre des mets, des bois-

sons, des céréales, des fruits, et même des victimes humaines. Des images ou symboles des divinités ont leur place dans le culte public ; les temples sont aussi en usage, bien que les dieux habitent d'ordinaire dans un bois sacré. Il n'y a pas de caste sacerdotale. Le prêtre, désigné par l'état, remplissait une double fonction. A l'ouverture des assemblées du peuple, il devait offrir le sacrifice et consulter l'oracle. Puis il était chargé de la garde et surveillance des lois, et en cette qualité il assistait le duc ou roi. Dans l'armée, il exerçait le pouvoir coercitif au nom des dieux. On mentionne aussi parfois des prêtresses.

Les fêtes principales avaient lieu au temps des solstices ; ici encore se reflète la position centrale qu'occupait originairement le dieu de la lumière.

Ernest BÖMINGHAUS.

Bibliographie.

JAC. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 4^e Ausgabe mit Nachträgen und Anhang, herausgegeben von E. H. MEYER, Berlin, 1878.

E. H. MEYER, *Germanische Mythologie*, Berlin, 1891.

W. GOLThER, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, 1895.

E. MOGK, *Germanische Mythologie* (XI Abschnitt im III Band des *Grundriss der germanischen Philologie* herausgegeben von H. Paul, Strassburg, 1900, 2^e Auflage). C'est peut-être le meilleur exposé d'ensemble.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *The Religion of the Teutons*. translated by Bert J. Vos, Boston and London, 1902.

CHAPITRE XI

LA RELIGION DES ÉGYPTIENS

Sommaire. — I. *Caractères généraux de la religion égyptienne.*

II. *Les dieux et les cosmogonies.* — 1. Doctrine d'Héliopolis. — 2. Mythe de Memphis. — 3. Mythe d'Hermopolis. — 4. Mythe de Thèbes. — 5. Autres divinités. — 6. Idées des Égyptiens sur la nature des dieux. — 7. Légende d'Isis et d'Osiris.

III. *L'homme et ses destinées.* — 1. Immortalité de l'âme. — 2. Jugement. — 3. Rétribution.

IV. *Fin de la religion égyptienne.*

Bibliographie.

I. — Caractères généraux de la religion égyptienne.

Les Égyptiens, comme tous les peuples de l'antiquité, étaient souverainement religieux. On l'a remarqué depuis longtemps, tous les monuments qu'ils nous ont laissés sont des temples ou des tombeaux, des temples pour le culte des dieux, des tombeaux pour le culte des morts. Ces deux idées, la divinité, l'au-delà, semblent avoir dominé toute leur vie et absorbé le meilleur de leur existence. C'est sous leur influence qu'ils ont entrepris ces travaux gigantesques, pyramides, temples, hypogées, qui ont bravé le temps et font l'étonnement des générations. Quant à leurs demeures privées, aux habitations des princes, aux palais des rois, il n'en reste rien ou

presque rien ; c'était pour eux des lieux de passage, des hôtelleries qu'on habite quelques jours et qu'il faut quitter bientôt ; ils ne s'en occupaient que dans la mesure du nécessaire. Et parmi les papyrus qui sont parvenus jusqu'à nous, le plus grand nombre, pour ne pas dire la totalité, traitent de sujets religieux ou concernant la religion : ce sont des légendes divines, des hymnes, des renseignements sur la vie future, des formules, des prières à l'usage des défunts. Il y a donc une religion égyptienne.

Quels sont les caractères distinctifs de cette religion ? On peut les ramener à deux principaux : c'est une religion de la nature, c'est une religion composite.

Et d'abord, c'est une religion de la nature, et par-dessus tout une religion solaire. Est-ce à dire que les Égyptiens aient adoré le soleil ou la lune, le ciel ou la terre ou leur grand fleuve, le Nil ? Non, ils n'étaient ni soléistes ni panthéistes. Nous voulons simplement signifier par là que, les idées abstraites étant mises à part, tout ce qu'il y a dans leur religion de symboles, d'emblèmes, de figures et d'images, est emprunté aux éléments du monde visible égyptien. Ainsi, il y a un dieu suprême, un dieu créateur ; mais ce dieu et son symbole, le soleil, voisinent de si près, qu'il est souvent impossible de distinguer dans les hymnes s'il s'agit de l'astre matériel ou de la divinité. Le soleil, toujours radieux, toujours vainqueur, se levant et se couchant toujours dans les mêmes régions du ciel, est pour eux l'image la plus parfaite de la divinité. On se le représente dans une barque, le jour traversant glorieusement l'océan céleste, gouvernant les hommes et leur distribuant

la vie, la nuit voguant sur un fleuve inconnu et mystérieux, et revenant d'Occident en Orient à l'endroit où il doit renaître au monde supérieur, après avoir répandu sur les morts la lumière et la joie.

Des symboles de même nature représentent les autres divinités : la lune pour les dieux de second ordre, qui exercent une certaine influence sur le monde et les hommes, mais avec dépendance du dieu solaire ; le Nil, père de l'Égypte, pour Osiris, le dieu spécialement bienveillant aux hommes ; le firmament étoilé, la terre, l'eau, le désert, etc., pour d'autres divinités. Les Égyptiens se sont-ils arrêtés à ces éléments matériels sans remonter jusqu'à l'invisible ? Nous verrons plus loin qu'ils ont dépassé le sensible pour s'élever jusqu'aux réalités spirituelles.

Un autre caractère de la religion égyptienne, c'est qu'elle est un mélange de plusieurs systèmes différents, qu'elle n'est pas *une* dans la rigueur du terme, surtout à l'origine. Vers l'an 4000, avant que Ménès, le premier roi, eût établi l'unité politique de l'Égypte, chaque tribu alors indépendante avait ses dieux, son temple, ses prêtres, son culte, ses croyances. Plus tard, après l'unification, quand l'Égypte entière fut soumise à un seul chef, les tribus fixées dans leurs nomes respectifs continuèrent à garder leur autonomie religieuse. Cependant, avec la fusion politique et commerciale, se fit aussi peu à peu la fusion des croyances et du culte. De tous les éléments préexistants et propres à chaque tribu, il se forma bientôt une religion à peu près commune à toute l'Égypte. De là, cette armée de dieux et de déesses, qui peuplent le panthéon égyptien. Il y en avait plus de soixante qui recevaient un culte particulier en différentes loca-

lités, sans compter leur escorte de divinités inférieures. Tous ces dieux, venus de tous les horizons, nouèrent entre eux des relations diverses et finirent par se constituer en une société à peu près hiérarchisée.

Il importe cependant de le noter dès à présent, la multiplicité n'est qu'apparente, elle n'est que de surface, elle n'est pas réelle, c'est une multiplicité d'appellations, non de dieux. Le dieu suprême, le dieu créateur, s'appelle Atoum à Héliopolis, Phtah à Memphis, Thot à Hermopolis en Moyenne Égypte, Amon à Thèbes, Horus à Edfou, Khnoum à Éléphantine. Mais, si on les examine de près, on reconnaît aisément que ces divinités ont partout la même nature, les mêmes attributs, le même rôle, qu'elles ne diffèrent que dans leur forme extérieure et dans quelques traits accidentels. C'est donc au fond le même dieu sous différentes dénominations. Et cela, les Égyptiens eux-mêmes l'avaient remarqué. Les adorateurs d'un dieu local prétendaient que ce dieu réunissait en lui toutes les autres divinités. Pour les Thébains, le grand Amon était Atoum d'Héliopolis, Phtah de Memphis, Thot d'Hermopolis; il était tous les dieux à la fois, ou plutôt il était le seul dieu véritable, possédant en lui, sous différents noms, la plénitude des prérogatives divines.

C'est le même amalgame d'idées dans les croyances concernant l'homme et la vie future. Sur ce terrain, semble-t-il, l'unité fut encore plus difficile à réaliser, soit parce que les éléments à combiner étaient irréductibles, soit parce que le sujet était en lui-même ténébreux et mystérieux. Nous verrons plus loin les différents systèmes.

Ainsi la religion égyptienne ne s'offre pas à nous comme un corps doctrinal bien agencé, avec des principes nettement arrêtés, des fondements stables et invariables, des déductions et des conclusions logiques formant un tout homogène. C'est un mélange de croyances et de cultes juxtaposés, qui s'harmonisent assez souvent, sont fréquemment disparates, parfois même franchement contradictoires.

II. — Les dieux et les cosmogonies.

1. *Doctrine d'Héliopolis.* — Toute la théologie de l'ancienne Égypte est dominée et gouvernée par celle qui se forma à Héliopolis, près du Caire actuel. Les doctrines professées dans cette ville, dès les temps les plus anciens, entre 3000 et 4000 avant notre ère, nous sont connues par des documents bien authentiques, les textes des pyramides de la 5^e dynastie. Héliopolis était une des plus anciennes villes de l'Égypte. Après la fondation des grandes cités de Memphis et même de Thèbes, elle resta toujours la capitale religieuse. C'était aussi un centre intellectuel, où l'on enseignait, avec la théologie, toutes les sciences connues à l'époque. Le collège subsista jusqu'à l'époque romaine. Aujourd'hui, Héliopolis n'est plus rien; le maïs et le coton poussent sur son emplacement, et de la ville antique il ne reste qu'un obélisque, debout au milieu des champs cultivés.

D'après la doctrine d'Héliopolis, à l'origine existait l'océan ténébreux, l'eau primordiale, le chaos appelé Nou ou Noun. Là résidait seul Atoum (appelé aussi Toun), le premier dieu, qui va organiser le monde.

Alors qu'il n'y avait encore ni ciel, ni terre, ni plantes, ni animaux, il sortit sous forme de soleil, et comme en égyptien soleil se dit Râ, on le nomme Atoum Râ ou Râ Atoum ou Râ tout court. Il fut Râ pendant le jour, resplendissant au ciel avec le soleil, et Atoum pendant la nuit, vivant de lui-même, alors que tout est ténèbres ou néant, et se manifestant à son gré. Le matin, quand il brille à l'horizon, on l'appelle d'un nom spécial Râ Khopri, c'est-à-dire Râ scarabée, pour indiquer qu'il sort de sa propre substance et renaît de lui-même. Pour les Égyptiens de tous les temps, le scarabée fut symbole de renaissance et de résurrection. On avait toujours soin d'en placer un dans chaque momie, à l'endroit du cœur, comme signe et gage du retour à une vie nouvelle. Dans les tableaux, sur les murs des hypogées, sur les papyrus funéraires, lorsque le soleil navigue sur les eaux du fleuve nocturne, et qu'il est sur le point de revenir à l'horizon, il est représenté dans sa barque avec un corps humain, ayant un scarabée en guise de tête; dans le jour, quand il passe au firmament, c'est le même corps, mais avec une tête de faucon surmontée du disque solaire et du serpent uraeus. Dans son rôle d'Atoum, c'est-à-dire de premier principe, il a toujours une tête humaine.

On peut noter que, d'après les textes, Atoum Râ sort du chaos, mais qu'il ne le crée pas. Les Égyptiens, non plus que les autres peuples de l'antiquité, ne semblent pas avoir eu l'idée d'une création *ex nihilo*. Ils disent bien à leur grand dieu, à Atoum Râ ou à Amôn Râ : « O toi qui as fait tous les dieux, tous les hommes et toutes les choses, » mais cette création de tout suppose dans leur esprit une notion

préexistante, le Nou ou chaos ; c'est plutôt une organisation.

Dans la doctrine d'Héliopolis, cette organisation est racontée d'une manière symbolique, presque énigmatique. Atoum Râ, le premier dieu qui vit de lui-même, est fécond de lui seul ; il a huit descendants, quatre mâles et quatre femelles, accouplés deux à deux, dans l'ordre suivant : Shou Tafnouit, Qeb (ou Seb) Nouit, Osiris Isis, Set Nephthys. Les quatre derniers ne sont que les petits-fils d'Atoum Râ ; ils sont fils de Qeb et de Nouit. Cette liste de neuf dieux n'est pas invariable. Il y en a quelquefois dix, onze, douze et plus, parce que les rôles étaient dédoublés. Set est fréquemment remplacé par Horus, et Nephthys par Hathor.

Le premier couple issu d'Atoum est donc Shou et Tafnouit. Shou est un dieu à forme humaine, il s'appelle le fils premier-né de Râ ; il a pour rôle, dans la formation du monde, de se glisser entre les deux autres descendants d'Atoum, Qeb et Nouit, de les séparer, de soulever par le milieu du corps Nouit, figure du ciel, et de la tenir en haut, arquée comme une voûte, touchant encore Qeb, la terre, du bout des pieds à l'orient et du bout des mains à l'occident. Shou est donc l'air, l'atmosphère, qui supporte le firmament. Dans les nombreuses statues qui nous en restent, il est représenté un genou en terre, élevant les deux mains étendues à la hauteur de la tête comme pour soutenir un fardeau.

Tafnouit, la sœur de Shou, est une déesse de second ordre dont le rôle est effacé ; elle représente peut-être la chaleur de l'atmosphère, le feu ou la lumière.

Le second couple, Qeb et Nouit, remplit un rôle bien déterminé. Qeb est la terre, le monde inférieur; Nouit est le ciel, le monde supérieur. Unis, puis séparés par Shou, ils sont les auteurs de tous les autres êtres qui vont suivre. Qeb est le premier père, et Nouit la première mère; car Atoum n'est ni père ni mère, il a produit tout seul. Nouit, en sa qualité de firmament, est la mère des étoiles; elle symbolise l'océan céleste sur lequel navigue la barque solaire.

Osiris et Isis, les deux premiers-nés de Qeb et de Nouit, sont des plus connus et des plus célèbres parmi les dieux égyptiens. Toutefois ils doivent cette célébrité à une fortune postérieure, non à leur fonction dans le système héliopolitain de la création. Là, selon toute probabilité, Osiris est l'élément humide, l'eau fécondante, l'eau du Nil, le Nil lui-même; Isis est la terre végétale, le sol fertile. Ces deux éléments réunis sont le principe de la richesse égyptienne. En outre, il semble bien qu'Osiris figure le premier homme, et Isis, la première femme.

Le dernier couple, Set et Nephthys, apparaît dès l'origine en guerre avec le précédent dans toutes ses fonctions. Il est la partie stérile de l'Égypte, le désert, le sable, qui sans cesse menace la vallée verdoyante, Isis et Osiris. Il est aussi le règne animal, surtout l'animal qui vit au désert et qui est ennemi de l'homme. Set est, en effet, représenté sous la figure d'un animal étrange, qu'on n'a pu encore identifier. Quant à Nephthys, elle semble n'être là que pour le parallélisme; dans les tableaux et les statues, c'est une déesse à tête humaine, vêtue d'une longue tunique et portant sur la tête l'hiéroglyphe qui sert à écrire son nom.

Tel est le mythe héliopolitain, ennéade composée d'un dieu créateur, Atoum Râ et de ses huit descendants, qui représentent l'ensemble des êtres créés.

A côté de ce récit de la création compliqué, presque énigmatique, il nous en reste un autre, d'une belle simplicité. Il est mis sur les lèvres de Râ lui-même :

« C'est moi qui ai fait le ciel et la terre, qui ai soulevé les montagnes et qui ai créé tout ce qui est dessus. C'est moi qui ai fait l'eau, et qui ai créé le grand abîme. C'est moi qui ai créé le firmament et qui en ai couvert les deux horizons, et j'ai placé dedans les âmes des dieux. Je suis celui qui, s'il ouvre les yeux, produit la lumière, et qui, s'il les ferme, produit les ténèbres, qui fait monter l'eau du Nil, lorsqu'il l'ordonne, celui dont les dieux ne connaissent point le nom. Je suis celui qui fait les heures et donne naissance aux jours ; c'est moi qui envoie les fêtes de l'année, et qui fais les inondations. C'est moi qui fais surgir la flamme de vie, afin de permettre les travaux des champs. Je suis Khopri au matin, Râ à son midi, Atoum le soir ¹. »

Les dieux d'Héliopolis furent admis et reconnus de toute l'Égypte, ils devinrent dieux nationaux, et reçurent des hommages dans la plupart des temples.

2. *Mythe de Memphis*. — Memphis, une des premières capitales de l'Égypte, adora dès l'origine un dieu mystérieux, appelé Phtah. Ses statues le représentent sous forme humaine, la tête rasée, debout, enveloppé comme une momie dans une gaine d'où émergent seulement les deux mains qui tiennent le sceptre serré contre sa poitrine. Cette pose est symbolique. Phtah remplit à Memphis les mêmes fonctions qu'Atoum Râ à Héliopolis : c'est le créateur des dieux et

1. E. NAVILLE, *La religion des Anciens Égyptiens*, p. 194.

des hommes, l'organisateur du monde; mais, à la différence d'Atoum Râ, il reste lui-même caché, invisible, il ne sort pas des ténèbres pour briller et devenir soleil. C'était un dieu infernal, qui avait quelque autorité dans le royaume des morts, et alors ils s'appelle Phtah-Sokar-Osiris, ou tout court Sokaris.

Au culte de Phtah se rattache le culte du bœuf Apis. Celui-ci était nommé « nouvelle vie de Phtah », parce qu'en lui était censée résider l'âme du grand dieu. Quand un taureau venait à mourir, l'âme passait dans un autre et Apis revivait. On rendait à l'animal les plus grands honneurs, non certes à cause de lui-même, mais parce qu'on le regardait comme le siège de la divinité.

3. *Mythe d'Hermopolis.* — A Hermopolis (Aschmounéin en Moyenne Égypte), le dieu suprême et créateur était Thot à tête d'ibis. Ce dieu passa vite au second rang et dut se contenter de paraître sous les traits de la lune. Plus tard, il devint le scribe des dieux, le juge dans le ciel, l'inventeur des paroles divines, c'est-à-dire des hiéroglyphes. C'est lui qui apprit aux hommes la langue et l'écriture, le calcul, la médecine, toute science et toute sagesse. Thot n'était pas resté seul, il avait produit de sa bouche quatre dieux qui s'adjoignirent plus tard quatre déesses. On eut ainsi une enneade hermopolitaine, à l'exemple de celle d'Héliopolis. Mais les huit dieux secondaires n'eurent jamais un caractère personnel saillant et tranché; ils n'ont pas d'importance dans la religion égyptienne.

4. *Mythe de Thèbes.* — A Thèbes, en Haute Égypte, capitale du moyen et du nouvel empire, trône le célèbre Amon ou Amon Râ. Les croyances

de ce pays sont au fond semblables à celles d'Héliopolis, mais elles sont mieux connues et nous paraissent plus claires et plus élevées. Amon, comme Atoum, est le dieu primordial qui a tout créé et tout organisé, il est le roi des dieux, le maître suprême des hommes, et lui aussi se confond avec le soleil. Divers groupements se formèrent autour de lui; le plus important est une triade composée d'Amon, de la déesse Mout « la mère », et de leur enfant Chons, dieu lunaire. A cette triade considérée comme un tout, on essaya de rattacher les huit dieux héliopolitains issus d'Atoum, de manière à former une enneade. Celle-ci continua à s'adjoindre de nouvelles divinités, et finit par s'incorporer presque tous les grands dieux d'Égypte associés entre eux et distribués en neuf groupes.

Amon Râ suivit le sort de Thèbes et des grandes dynasties; il est certainement le dieu égyptien qui reçut le plus d'honneurs. C'est à lui qu'était dédié ce temple gigantesque de Karnak, auquel travaillèrent toutes les générations égyptiennes, et qui était digne de figurer parmi les sept merveilles du monde. C'est en méditant sur ce dieu, comme nous le verrons, que s'éleva le plus haut la pensée religieuse des anciens Égyptiens. Sous les grandes dynasties, on imagina une théogamie, consistant dans l'union d'Amon avec la reine pour donner naissance au souverain. Amon se mêlait à la vie humaine et prenait une part considérable à la direction des affaires de ce monde.

5. *Autres divinités.* — Parmi les autres divinités, il faut encore citer Horus d'Edfou, dieu solaire dont l'emblème est le disque ailé, représentant l'astre au

moment où, vainqueur de ses ennemis, il s'élance dans les airs; Khnoum d'Éléphantine, que les gens du pays, dont la grande industrie était la poterie, aimaient à se représenter sous les traits d'un potier, moulant le monde et les hommes sur son tour.

Les déesses principales sont, outre celles qui ont été déjà nommées, Hathor, Neith, Bastit, Sokhit, Maït. Hathor n'est qu'une autre forme de Nouit, déesse du ciel, forme plus connue et plus populaire qui éleva cette déesse au premier rang parmi ses comparses, et en fit la représentante divine des femmes. Son emblème, à l'origine, était une vache qu'on dessinait soutenue par Shou, constellée comme le firmament, et portant sur son dos la barque solaire. Neith est la déesse la plus importante de la Basse Égypte, elle était honorée surtout à Saïs. D'après une de ses statues, conservée au Vatican, elle est « la mère qui enfanta le soleil et qui enfanta la première avant qu'il y eût d'enfantement... ». Elle est généralement représentée sous forme de guerrière, tenant en mains un arc et des flèches. Bastit et Sokhit sont fréquemment associées : la première avec sa tête de chatte, le sistre en main, un panier au bras, préside à la danse, à la musique, aux jeux; la seconde, « la puissante », avec sa tête de lionne, surmontée du disque, se plaît dans les combats et les guerres. Enfin Maït n'est autre chose que la déification de la vérité et de la justice.

6. *Idées des Égyptiens sur la nature des dieux.*
— Le culte rendu par les Égyptiens à la divinité n'est pas de la zoolatrie pure. Longtemps on n'a su des Égyptiens que ce qu'en racontaient les auteurs grecs, et volontiers, sur la foi de ces témoignages,

on les considérait comme de grands adorateurs d'animaux. Ils élevaient avec grand soin, pensait-on, des crocodiles, des cynocéphales, des chats, et ils leur rendaient des hommages divins. Il faut distinguer les périodes de l'histoire égyptienne. A la dernière époque, c'est-à-dire à partir du VII^e siècle avant Jésus-Christ, il y eut, en effet, un certain culte des animaux, et nous en dirons un mot plus loin, — mais on ne voit rien de pareil aux époques précédentes, dans la plus grande étendue de l'histoire égyptienne, dans les plus amples manifestations de l'esprit religieux. On ne peut signaler que le culte du bœuf Apis à Memphis et d'un autre taureau, appelé Mnévis, à Héliopolis; ces deux animaux n'étaient d'ailleurs honorés qu'à cause des relations intimes qu'on leur attribuait avec une divinité distincte d'eux-mêmes.

Cependant, à toutes les époques, on trouve, dans le panthéon égyptien, des animaux, des dieux à tête d'animaux, et ces assemblages bizarres choquaient particulièrement le sens esthétique des Grecs. Thot a une tête d'ibis, Amon une tête de bélier, Horus une tête de faucon, Khnoum une tête de bélier, Anubis, le dieu introducteur des morts, une tête de chacal, Sobk, le dieu des eaux et le patron du Fayoum, une tête de crocodile; la plupart des déesses ont une tête de lionne. Quelle était la raison de ces amalgames étranges? Nous ne le savons pas exactement, et, au jugement d'un des maîtres de l'égyptologie, M. Maspero, « nous avons trop peu de documents pour résoudre les questions très complexes, qui se rattachent à ces faits ¹ ». On a proposé l'ex-

1. *Revue Critique*, 26 novembre 1908, p. 403.

plication suivante, au moins à titre hypothétique : à l'origine, chacune des tribus errantes, qui vinrent s'établir dans la vallée du Nil, avait sa religion, et comme enseigne, un animal spécial dont on portait l'image sur une perche, peut-être un totem. En outre, chacune de ces tribus avait son dieu. Il y avait la tribu du faucon, qui adorait Horus, la tribu de l'ibis qui adorait Thot, la tribu du béliet qui adorait Amon. Quels rapports reliaient l'animal au dieu et comment les deux vinrent-ils à s'amalgamer en un tout hybride ? Ce n'est pas clair. Probablement, lorsque les tribus se furent fixées et eurent bâti des villes, lorsque, unifiées et incorporées dans un seul royaume sous un seul chef, elles construisirent des temples et voulurent représenter leur dieu sous une forme sensible, elles choisirent comme emblème l'animal plus ou moins sacré qui les avait guidées dans leur marche. C'était à la fois conserver sa religion et un semblant d'indépendance politique. Le totem cessant d'être signe de ralliement devenait un signe religieux. Le faucon descendit de sa perche où il ne servait plus à rien, et sa tête fut installée sur les épaules d'Horus. Le dieu ainsi bâti résumait en lui toute la vie du clan. On conserva d'autant plus volontiers aux dieux ces traits personnels, que c'était pratiquement le seul moyen de les distinguer.

Le polythéisme. — Jusqu'à quel degré les Égyptiens se sont-ils élevés dans la connaissance de la divinité ? Notons d'abord que durant une si longue période, — plus de 4.000 ans, — les idées ont dû nécessairement changer, se modifier, évoluer ; qu'elles n'étaient pas invariablement les mêmes pour les millions d'hommes qui peuplaient la vallée du Nil.

Au premier coup d'œil, considérée dans son ensemble, à toutes les époques, la religion égyptienne est un pur polythéisme, elle a même une tendance très marquée à l'idolâtrie. La pluralité des dieux est un fait qui saute aux yeux, elle est partout, sur tous les monuments, dans tous les textes, elle s'étale dans tous les temples et sur tous les tableaux. On ne trouve pas une expression qui la blâme, la rejette et la condamne. Le polythéisme a régné en maître sur l'Égypte ancienne comme sur la Chaldée et sur l'Assyrie. Ce polythéisme n'était certainement pas l'idolâtrie grossière qui s'arrête aux statues de bois et de pierre ; il s'adresse habituellement à des dieux supra-sensibles, supposés intelligents et puissants, mais souvent aussi il s'attache aux éléments sensibles et en premier lieu au soleil. Sans doute, on donne à l'astre des attributs supérieurs, divins, la vie, l'intelligence, l'omniscience, la toute-puissance, on en fait le créateur de toutes choses, mais on ne parvient pas à dégager ces attributs de la matière, on les conçoit difficilement réalisés ailleurs que dans cet astre, si beau, si brillant, qui est la merveille du monde visible. L'idolâtrie, sans caractériser la religion égyptienne, en est cependant un des traits secondaires.

Lueurs monothéistes. — Ces deux empreintes de l'erreur, polythéisme, idolâtrie, étant hors de doute, reste à savoir si dans cette religion que vécurent plusieurs millions d'hommes, ne jaillit jamais l'étincelle de vérité, si dans ces ténèbres épaisses ne brilla jamais l'éclair qui découvre le vrai Dieu, si les théologiens ne s'élevèrent pas à la conception d'un Dieu unique, infini, immatériel, et n'énoncèrent

pas des principes qui logiquement menaient au monothéisme. Pour qui lit les textes sans parti pris, il ne peut y avoir aucun doute dans l'affirmative. Voici un extrait d'un hymne à Amon :

« Le dieu auguste, le maître de tous les dieux, Amon Râ, l'âme auguste qui fut au commencement, le grand dieu qui vit de vérité, le dieu du premier cycle qui a enfanté les dieux des autres cycles et par qui sont tous les dieux, l'Un unique qui a fait tout ce qui existe... Maître souverain de l'Être, tout ce qui est existe parce qu'il est, et quand il a commencé d'être, rien n'était que lui; dès la première aube de la création, il était déjà le disque solaire, prince des splendeurs et des radiances, celui dont l'apparition donne vie à tous les hommes ¹. »

On dit aussi d'Amon Râ :

« Il ordonna et les dieux naquirent. Les hommes sortirent de ses yeux, et les dieux sortirent de sa bouche. Il est celui qui fit l'herbe pour les troupeaux, et l'arbre fruitier pour les hommes; celui qui crée ce dont vivent les poissons dans le fleuve et les oiseaux sous le ciel, celui qui met le souffle dans l'œuf, nourrit le fils du ver, et produit la substance des mouches, ainsi que des vers et des puces; celui qui fait ce qui est nécessaire aux souris dans leurs trous et qui nourrit les oiseaux sur tous les arbres. C'est par amour pour lui que vient le Nil, lui, le doux, le bien-aimé, et, à son lever, les hommes vivent. Et ce chef de tous les dieux a cependant le cœur ouvert à celui qui l'invoque. Aussi est-il aimé et vénéré de tout ce qui existe, si haut soit le ciel, si vaste la terre, si profonde la mer. Les dieux s'inclinent devant sa majesté et exaltent leur créateur. Ils sont en allégresse à l'approche de celui qui les a engendrés : sois loué, disent les fauves; sois loué, dit le désert. Ta beauté conquiert les cœurs ². »

1. NAVILLE, *op. laud.*, p. 123.

2. ERMAN, *La Religion égyptienne* (traduction Vidal), p. 87, 88.

Malgré beaucoup d'incohérences, ne ressort-il pas de ce tableau la figure d'un Être suprême qui a tout créé, toutes les choses et tous les dieux? N'en fallait-il pas conclure que lui seul méritait les adorations des hommes? Nombreux sont les hymnes qui répètent les mêmes idées sous une forme analogue. Nulle part, certes, on ne dit qu'il n'y a qu'un seul vrai dieu et que tous les autres sont faux, mais ces autres sont l'œuvre d'un premier, et ce premier est seul, seul dans chaque ville en particulier, à Memphis, à Thèbes, seul sur toute la surface de l'Égypte, seul au ciel. C'est le même qui est partout sous différents noms. « Il est l'Amon, qui réside en toutes choses, ce dieu vénéré qui était dès le commencement. C'est d'après ses desseins qu'existe la terre. Il est Phtah, le plus grand des dieux, celui qui devient un vieillard et qui se rajeunit comme un enfant dans une durée éternelle ¹. » Ailleurs, le même dieu est identifié avec Atoum d'Héliopolis, avec Thot d'Hermopolis.

Malgré cette haute conception de la divinité, les Égyptiens restèrent pratiquement polythéistes, et conservèrent une armée de dieux, auxquels ils élevèrent des temples, dressèrent des statues, offrirent des sacrifices.

Quant à leurs sentiments religieux, la fermeté de leurs convictions, leur respect de la divinité, leur confiance en elle, la spontanéité de leurs hommages, l'empressement à faire leurs offrandes, leur fidélité aux cérémonies sacrées, aux pratiques cultuelles, en un mot l'observation effective de la religion, tout

1. NAVILLE, *op. laud.*, p. 125.

cela nous semble animé de la plus grande loyauté et sincérité. C'est le ton général de toute leur littérature religieuse; à peine peut-on y relever un ou deux textes qui trahissent le doute et l'indifférence, et qui invitent à jouir de la vie présente et de ses plaisirs sans s'occuper de l'avenir.

7. *Légende d'Isis et d'Osiris.* — Parmi les nombreuses légendes, qui se cristallisèrent autour des dieux, aucune n'eut plus de succès que celle d'Isis et d'Osiris. Nous ne pouvons l'omettre ici, car elle remplit la religion égyptienne, et elle est le fondement des croyances sur la vie future. Nous la connaissons par les monuments les plus anciens et aussi par le récit de Plutarque dans son *De Iside et Osiride*.

Osiris, fils d'Atoum Râ, avait pour femme Isis. Il gouverna autrefois la terre, après Râ, son père, et enseigna aux hommes la doctrine du bien et la pratique de la vertu. C'était le meilleur de tous les rois; il rendit son peuple heureux, lui procura tous les biens de la terre, et fit régner partout la paix et la justice. Or Set, frère d'Osiris, poussé par la jalousie ou par un autre motif que la légende ne précise pas, résolut de le renverser et de le tuer. La fidèle Isis, au courant de ce projet, réussit à le déjouer pour un temps, mais le rusé Set finit par triompher: il s'empara d'Osiris, le mit en pièces, et jeta ses débris à la mer ou aux quatre vents du ciel. Isis, dépouillée de tous ses droits, humiliée, éplorée, se mit, la douleur dans l'âme, à rechercher les restes d'Osiris, et elle n'eut de repos que lorsqu'elle les eut retrouvés. Alors, s'agenouillant avec sa sœur Nephthys, elle exhala sa plainte :

« Viens à ta demeure, viens à ta demeure, ô dieu On¹. Viens à ta demeure, toi qui n'as pas d'ennemis. O bel adolescent, viens à ta demeure où tu me verras ! Je suis ta sœur que tu aimes, tu ne dois pas t'écarter de moi. O beau jeune garçon, viens à ta demeure... Je ne te vois pas, et cependant mon cœur, plein d'angoisse, va vers toi, et mes yeux souhaitent ardemment te voir... Viens à celle qui t'aime, toi, Ounofré, le bienheureux ! Viens à ta sœur, viens à ta femme ; viens à ta femme, toi dont le cœur a cessé de battre ! Viens à la maîtresse de ta maison. Je suis ta sœur de la même mère, ne reste pas loin de moi. Les dieux et les hommes ont leur visage tourné vers toi, et tous ensemble te pleurent... Je t'appelle et je pleure, et mes cris et mes pleurs montent jusqu'au ciel, mais tu n'entends pas ma voix et je suis cependant ta sœur que tu aimais sur la terre ; hors moi, tu n'aimais aucun autre, mon frère, mon frère² ! »

Et le plus grand des dieux eut pitié d'Isis, il envoya un de ses enfants, Anubis, qui embauma et inhuma Osiris. Alors Osiris commença de revivre, non pas sur cette terre, mais dans l'autre monde où il devint dieu, roi et juge des morts. Cependant sur terre, il eut un vengeur dans la personne de son fils posthume Horus. Horus, élevé au milieu de mille dangers par sa mère Isis, obligé de fuir au désert pour échapper à Set, finit par détrôner le tyran et par s'emparer de la couronne d'Égypte.

Le succès de cette légende est dû à l'élément foncièrement humain qui la constitue : amour de la justice chez Osiris, fidélité conjugale et tendresse maternelle chez Isis, piété filiale chez Horus, et, plus haut encore, récompense du juste dans un

1. Cette appellation « dieu On ou dieu An » désigne peut-être Osiris « comme ancêtre légendaire et personification des Anou ou Anamim », premiers occupants du pays. Cf. VIREY, *Religion de l'Ancienne Égypte*, p. 24, note 3.

2. D'après ERMAN, *op. laud.*, p. 49.

monde meilleur, triomphe final de la justice sur l'iniquité, de la vie sur la mort.

III. — L'homme et ses destinées.

1. *Immortalité de l'âme.* — Pour les Égyptiens, l'homme était composé d'un corps, d'une âme, et d'un autre élément, qu'ils appelaient *ka*, et qu'on a bien nommé en français le *double*. Dans les tableaux, en effet, il est souvent représenté en arrière de l'individu, sous des traits identiques, qui semblent en faire une réplique atténuée. La nature, le rôle de cet élément nous sont très peu connus. On le concevait comme une sorte de génie invisible ou d'ombre qui accompagne chaque personne, ou peut-être réside en elle, qui naît avec elle, mais qui lui survit, et qui après la mort continue à s'intéresser au corps et à l'âme. Quoi qu'il en soit du *ka*, — qu'on le regarde comme distinct de l'âme, ce qui est l'opinion commune des égyptologues, ou comme identique, ce qui paraît difficile à admettre, — il est absolument certain et reconnu de tous que les Égyptiens avaient la croyance la plus ferme à l'existence d'une autre vie, par suite à la survivance d'une partie essentielle de l'homme. Cette croyance est ce qu'il y a de plus saillant, de plus vigoureusement en relief dans l'âme égyptienne. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur les monuments et la littérature funéraires. La Chaldée, l'Assyrie, la Grèce se glorifient de leurs temples, mais s'il y a quelque chose d'unique au monde, de spécial à la vallée du Nil, c'est

bien ces tombeaux gigantesques que sont les pyramides, ces hypogées creusés verticalement dans le roc à 20 et 25 mètres de profondeur comme à Saqqarah, ou taillés dans la montagne à 200 mètres de pénétration comme à Thèbes; c'est encore ces momies si bien préparées qu'elles ont traversé quatre mille ans, presque aussi fraîches qu'au jour où elles sortirent des mains des embaumeurs. Pourquoi tous ces travaux, tous ces soins, toutes ces précautions, si rien de l'homme ne survivait pour en jouir, pour en recueillir les fruits dans une durée auprès de laquelle les jours mortels ne comptaient pas? En trouvera-t-on une raison suffisante dans la vanité, savourée à l'avance, d'avoir un tombeau impérissable, une chair incorruptible?

Quelle qu'ait été l'influence de ce sentiment, quelle qu'ait été la part de l'habitude acquise, là n'est certainement pas la raison profonde qui déterminait les Égyptiens dans la construction de leurs sépultures et l'embaumement de leurs morts. Cette raison n'est autre que la croyance à une vie d'outre-tombe.

Au reste, les documents écrits sont explicites. Le plus important est le « Livre des morts ». C'est un des textes les plus anciens qu'on connaisse; il remonte jusqu'aux premières dynasties, et on le trouve gravé sur les tombeaux de la dernière époque. Il était si populaire et si utile dans l'autre vie, que chacun voulait l'emporter avec soi dans la tombe. Donner à un défunt un exemplaire complet du livre, au moins la copie des parties essentielles, c'était lui rendre un des services les plus signalés. Or non seulement ce livre affirme expressément l'immor-

talité de l'âme¹, mais par sa nature même, par son but, il l'exige, au point que sans cette croyance, il n'aurait aucune signification, aucune raison d'être. En effet, c'est un recueil de divers morceaux destinés à instruire l'âme de tout ce qu'elle doit accomplir dans l'autre monde, incantations à faire, prières à réciter, formules à prononcer devant les dieux et les génies gardiens des demeures souterraines, moyens d'avoir une barque pour franchir les canaux, sentiers à suivre pour arriver au champ du bonheur, avec le plan des endroits les plus difficiles, le portrait des ennemis les plus redoutables, bref un véritable guide illustré du monde inférieur.

Quel que soit le nom qu'on donne à cette partie de l'homme qui continue à vivre ou plutôt qui vit d'une vie nouvelle, il est certain que c'est une continuation, une prolongation de la personne; c'est le même individu qui existait sur terre, qui existe encore et prononce des paroles comme celles-ci, maintes fois répétées : « C'est moi, un tel. Je suis debout, je vis, j'ai tous mes membres. Je me recommence. »

La croyance à une autre vie est donc un des points les mieux établis de la religion égyptienne. Suivons le défunt dans cette phase nouvelle.

2. *Le jugement.* — Immédiatement après la mort, le défunt subit un jugement devant Osiris, et 42 autres juges assesseurs. Cette scène du jugement est célèbre; elle est reproduite sur presque tous les papyrus funéraires, copies plus ou moins étendues du « Livre des morts ». Osiris, le dieu des morts, est

1. Ainsi au chapitre xiv où il est dit : « Je ne meurs pas une seconde fois dans le monde inférieur » (LE PAGE RENOUF, *The Egyptian Book of the dead*, p. 101).

assis sur son trône ; à ses côtés, se tiennent, sceptre en main, les 42 juges ; devant lui, est posée une balance ; dans un plateau, est une feuille droite, symbole de la justice, dans l'autre, le cœur du défunt. Anubis, le dieu qui avait inhumé Osiris, fait la pesée du cœur ; Thot, le secrétaire des dieux, inscrit le résultat ; dans un coin, un cerbère pour faire exécuter la sentence. En avant, le défunt assiste à la scène. Mais il n'est pas là spectateur impassible, il parle, il proclame son innocence, et c'est alors qu'a lieu ce qu'on appelle la *confession négative*. Elle nous donne la mesure de la morale égyptienne :

« Hommage à toi, grand dieu, seigneur de justice !

« Je suis venu à toi, ô mon maître, j'arrive pour voir ta beauté ; je te connais, je connais le nom des 42 dieux qui sont avec toi dans la salle de justice, qui vivent des artisans du mal, qui dévorent leur sang, au jour du règlement devant *Ounnofer* (Osiris, « l'être bon »).

« Me voici, j'arrive à toi. Je t'apporte la justice, j'ai écarté toute faute, je n'ai pas commis d'iniquité envers les hommes, je n'ai pas tué ma parenté, je n'ai pas dit le mensonge au lieu de la vérité, je n'ai conscience d'aucune trahison, je n'ai rien fait de mal, je n'ai pas exigé, comme prémices de chaque jour, plus de travail qu'il n'en était fait pour moi. Mon nom n'est pas venu dans la barque du dieu qui est au gouvernail, je ne suis pas transgresseur des volontés divines, je ne suis pas un rapporteur, je ne suis pas un détracteur, je n'ai pas fait ce que détestent les dieux, je n'ai indisposé personne contre son supérieur, je n'ai fait souffrir personne de la faim, je n'ai pas fait verser de larmes, — je n'ai pas tué, — je n'ai pas ordonné de tuer, — je n'ai causé de souffrance à personne, — je n'ai pas volé les offrandes des temples, — je n'ai pas diminué les pains des dieux, — je n'ai pas ravi les dons des morts, — je ne suis pas adultère, — je n'ai rien fait d'impur dans le sanctuaire du dieu local, — je n'ai pas amoindri le boisseau de blé, — je n'ai pas faussé la mesure de la coudée,

— je n'ai pas raccourci la mesure des champs, — je n'ai pas pesé sur le fléau de la balance, — je n'ai pas faussé l'aiguille de la balance, — je n'ai pas enlevé le lait de la bouche de l'enfant, — je n'ai pas chassé le bétail de son herbage, — je n'ai pas pris au filet les oiseaux des dieux, — je n'ai pas détourné l'eau en son temps, — je n'ai pas empêché le courant de passer, — je n'ai pas éteint le feu en son temps, — je n'ai pas frustré le Cercle divin de ses offrandes, — je n'ai pas éloigné les bestiaux des propriétés divines, — je n'ai pas arrêté un dieu quand il sort. Je suis pur, je suis pur, je suis pur, je suis pur¹. »

Le défunt s'adresse ensuite aux juges assesseurs, invoque chacun en particulier, reprend en partie sa confession négative, affirme qu'il a accompli tous les actes d'un bon Égyptien :

« Vous, dieux, soyez loués, je vous connais et je sais vos noms; que je ne tombe pas sous votre glaive; ne dites à ce dieu, vous qui êtes de sa suite, rien de mauvais contre moi; dites la vérité sur moi au seigneur de tout ce qui est, car j'ai fait en Égypte ce qui est juste, je n'ai pas injurié le dieu, et le roi actuel n'eut pas à s'occuper de moi... J'ai fait ce que les hommes disent et qui satisfait les dieux, j'ai contenté les dieux avec ce qui leur agréé, j'ai donné du pain à l'affamé, de l'eau à celui qui avait soif, des vêtements à qui était nu et un bac à qui n'avait pas de bateau, j'ai fait des offrandes aux dieux, et des largesses funéraires aux glorifiés (les morts)². »

Ainsi les Égyptiens tenaient pour certain que toutes les actions humaines reçoivent une sanction dans l'autre vie. Cette croyance est nettement affirmée sous le Nouvel Empire et même sous le Moyen Empire : ce qui nous mène près du 3^e millénaire avant Jésus-Christ. Jusqu'à ces derniers temps, on n'en avait pas de traces claires dans les documents

1. LE PAGE RENOUF, *op. laud.*, p. 212-214.

2. ERMAN, *op. laud.*, p. 147, 148.

antérieurs au Moyen Empire, et plusieurs égyptologues avaient émis l'hypothèse que l'idée de la sanction était inconnue des Égyptiens primitifs. Or, on a trouvé dans les *mastabas* de la sixième dynastie, une série d'inscriptions, qui donnent des fragments de la confession négative, et parlent explicitement du jugement : Celui qui viole ce tombeau « sera jugé par le dieu grand, maître de l'Occident, dans l'endroit où se trouve le vrai », ou, d'après des variantes, « dans le lieu où l'on juge ». Le défunt fait ensuite son panégyrique : « Je n'ai point dit de mensonges devant le jury, je n'ai point fait de faux serments¹. » Au reste, les textes des pyramides de la V^e dynastie annoncent clairement le jugement des morts².

L'idée de la sanction se trouve donc sous l'Ancien Empire; elle semble être une idée primitive des Égyptiens.

3. *La rétribution. Le sort des méchants.* — Le jugement achevé, Osiris prononçait la sentence. Elle n'était pas la même pour tous, elle décernait le bonheur aux justes, et condamnait le pécheur à d'affreux tourments. Sur le sort des méchants les textes sont fort peu loquaces : c'était un objet trop lugubre pour exercer l'imagination des Égyptiens.

Pour les fautes légères, on imagina, au moins à une certaine époque, une sorte de purification par le feu, après laquelle le défunt était admis parmi les bienheureux. C'est ce qui ressort clairement de quelques exemplaires du « Livre des morts », conservés au Musée du Louvre. La scène qui représente

1. CAPRAT, *Chambre funéraire de la VI^e dynastie*, p. 23 et pl. III.

2. A. MORET, *Au temps des Pharaons*, Paris, 1908, p. 195.

le pèsement de l'âme, « est suivie de la vignette du bassin de feu, gardé par quatre cynocéphales : c'étaient les génies, chargés d'effacer la souillure des iniquités, qui auraient pu échapper à l'âme juste, et de compléter sa purification¹ ».

Le grand pécheur avait à souffrir des tourments autrement horribles. Parfois, il était condamné à devenir la proie vivante de monstres affreux, qui suçaient son sang, déchiraient ses chairs, dévoraient ses entrailles; parfois, il était contraint d'entrer dans le corps d'un porc, de revenir sur terre, et d'y vivre misérablement.

4. *Le sort des justes.* — Ici encore, malgré une grande abondance de textes, la pensée égyptienne reste vague et flottante. L'homme pur et innocent jouit d'un immense bonheur, en compagnie des autres bienheureux, sous le regard des dieux, mais ce bonheur a été conçu de bien des façons. Il serait hors de propos d'étudier ici toutes ces représentations du paradis égyptien. On peut ramener à deux types d'édens les descriptions que fournissent les documents.

Le premier, le plus ancien, celui qui semble avoir dominé jusqu'au Nouvel Empire, est simplement un décalque de la vie terrestre dans un monde qu'on plaçait sous terre, ou bien derrière la montagne d'Occident où disparaissait le soleil, ou bien dans des îles fortunées de la Méditerranée. C'est une vie humaine, mais avec l'immortalité, sans peines ni douleurs, une vie idéale telle que la rêvait tout Égyptien : de grandes propriétés, de riches moissons,

1. E. DE ROUGÉ, *Description sommaire des salles du Musée Égyptien* (Nouvelle édition refondue par PIERRET), p. 102.

d'immenses troupeaux, de nombreux serviteurs, une rivière poissonneuse, des parties de pêche et de chasse, bref toutes les distractions et tous les plaisirs honnêtes du corps.

Le second, le plus élevé, consiste essentiellement dans la vie avec les dieux, surtout auprès du dieu suprême, auprès de Râ, le dieu soleil. Le défunt, pur et juste comme Osiris, s'appelant lui-même du nom d'Osiris, est admis dans la société divine, il y reçoit une vie nouvelle, supérieure à la vie terrestre. Le lieu même où se trouvait cet éden, varia suivant les époques. Des textes indiquent d'abord la barque du soleil. Là est Râ ou Amon Râ avec toute sa cour. A l'origine, les rois seuls étaient, semble-t-il, admis dans le cortège divin. Plus tard tous les justes purent aspirer au même bonheur. Mais les documents parlent surtout d'une vague région souterraine, qui est le vrai royaume des morts, les Champs Élysées des Grecs. C'est un mélange de l'éden sensuel et de l'éden contemplatif. Le juste est admis auprès des dieux, il peut les contempler, leur parler même familièrement, mais il reste libre de ses mouvements, il sort et il rentre quand il veut, il va se promener sur terre, il cultive ses champs, il fait des parties de barque, il jouit de voir passer le soleil dans sa course nocturne, en un mot tous ses désirs sont comblés.

Il est curieux de noter que ce bonheur suprême n'est pas donné au juste immédiatement après le jugement. Avant d'y arriver, il doit passer par une longue série d'épreuves, triompher de nombreux ennemis qui lui barrent la route, traverser un labyrinthe de salles obscures, gardées par des

monstres horribles. Tous ces obstacles sont prévus et décrits dans le « Livre des morts » : aussi était-il important d'en avoir en main un exemplaire.

5. *Résurrection.* — Les Égyptiens croyaient-ils que le corps serait un jour rendu à la vie? Si l'on cherche une explication à cette coutume si générale de la momification, à ces mille précautions prises pour conserver le corps intact aussi longtemps que possible, il faut nécessairement admettre que, dans la pensée égyptienne, il était d'une certaine utilité au défunt de sauvegarder l'intégrité de ses membres physiques. Mais quelle était la nature exacte de cette utilité? C'est ce que les textes ne disent pas nettement.

Du Livre des morts (chapitre LXXXIX^e) on peut conclure, semble-t-il, à la possibilité de la résurrection, dans certaines conditions, mais cette idée n'a jamais été précisée, et n'est jamais devenue une croyance ferme à une résurrection universelle.

IV. — Fin de la religion égyptienne.

Décadence et zoolatrie. — A la fin du Nouvel Empire, la grandeur de l'Égypte déclina. Les nombreuses révolutions, qui bouleversent alors ce pays jusqu'à son incorporation à l'empire romain, ont leur contre-coup dans la religion. Au contact des étrangers, le bloc ancien s'effrite et se désagrège. Sous la 26^e dynastie, l'épée victorieuse de quelques vaillants soldats, les Pharaons Psammétique, Néchao, Apriès, rétablit pour un temps l'unité politique et jette au dehors quelques reflets de gloire ; c'est une

période de renaissance dans les arts et la religion. Les artistes reviennent avec succès aux anciennes méthodes. Les prêtres veulent aussi faire revivre les institutions antiques. Mais le niveau des idées a considérablement baissé, et, — on ne sait trop sous quelles influences, — l'élan qui pousse les âmes aux pratiques religieuses, aboutit simplement à la zoolatrie. Les animaux, que les anciens avaient plus ou moins mêlés à leur culte, montent sur les autels, et, s'ils n'en chassent pas complètement les dieux, ils les relèguent au second plan. Serpents, crocodiles, oiseaux, chats, béliers, sont traités comme des êtres sacrés, respectés autant et plus peut-être que les statues d'Amon Râ ou d'Osiris, embaumés, momifiés, inhumés avec des honneurs divins. Et ce mouvement qui débute sous la 26^e dynastie (vir^e siècle avant Jésus-Christ), va en progressant jusqu'à l'époque romaine. Il n'y a rien d'exagéré dans ce que raconte Hérodote à ce sujet. Les découvertes modernes l'ont pleinement confirmé. C'est en nombre incalculable que sont revenus à la lumière les animaux sacrés, gratifiés d'un luxe de sépulture, qu'autrefois les riches personnages étaient seuls à se payer. On en trouve d'immenses cimetières, à côté des anciennes nécropoles des seigneurs et des rois; les chats sortent par centaines de mille, bien enveloppés dans leurs bandlettes d'où émerge une tête desséchée; des familles de crocodiles surgissent des cavernes, parfois bourrés de papyrus; les ibis, les éperviers, les serpents, les poissons s'échappent des cruches éventrées et foisonnent dans les décombres. Il semble que les hommes de ces générations, victimes de la plus étrange aberration d'esprit, apportaient plus de soin à la

sépulture d'un chat, qu'à celle de leur père et de leur mère.

C'est aussi à la même époque qu'apparaissent dans les tombeaux ces nombreuses statuettes en terre émaillée, qu'on a appelées les *répondants*. Aux anciennes idées sur l'autre vie, restées foncièrement les mêmes, un nouvel élément s'est ajouté. On croit que les défunts comme les vivants sont soumis à la corvée, et pour y échapper on n'a rien trouvé de mieux, que de se substituer des remplaçants. Le dieu qui prétendait obliger les morts à piocher, à labourer, à moissonner, à porter de l'eau et du sable, pouvait bien, pensait-on, animer un individu de terre, lui inspirer un souffle de vie, et pourquoi n'accepterait-il pas la substitution? Il fallait donc emporter avec soi un nombre suffisant de ces remplaçants à bon marché, destinés à *répondre* au nom du vrai défunt et à exécuter tous les travaux commandés. Est-il nécessaire de faire remarquer que cette conception accuse une nouvelle baisse morale et religieuse?

Sous les Ptolémées, cette décadence se précipite, malgré la splendeur des cérémonies officielles. Les nouveaux souverains de l'Égypte ont compris quel parti ils pouvaient tirer de la religion nationale pour étayer leur pouvoir, et ils s'en font un instrument de règne. Non seulement ils lui accordent toute liberté, mais ils s'appliquent à en rehausser le prestige. Ils respectent les prérogatives de la classe sacerdotale, prennent part aux processions et aux rites sacrés, restaurent les temples et les enrichissent des décors les plus somptueux. La plupart des sanctuaires encore debout en Egypte sont l'œuvre des

Ptolémées. En retour, le peuple ne ménage pas son respect à ces dignes successeurs des Pharaons, les prêtres leur décernent les honneurs divins, comme au temps de Ramsès II et de Thoutmès I^{er}.

Et cependant ces manifestations n'arrivent point à renouveler une religion qui meurt ; il y manque cette spontanéité, cette sincérité, qui vient de l'intime des âmes. Les grandes idées religieuses ont décidément déserté les esprits. L'Égypte entière s'enfonce de plus en plus dans le culte zoolatrique. Par un renversement des rôles, l'animal n'est plus le serviteur de l'homme, c'est l'homme qui est le serviteur de l'animal. Il faut se laisser piquer par les serpents, dévorer par les crocodiles, plutôt que de leur causer le moindre mal, en cherchant à se défendre. Un Romain tue un chat par mégarde, il est mis à mort par le peuple (Diodore, I, 84). Les habitants du nome cynopolite (Moyenne Égypte) prennent et mangent un poisson vénéré par les habitants du nome voisin d'Oxyrrhynchus ; ceux-ci leur déclarent une guerre à mort, prennent et égorgent le chien adoré par les Cynopolites (Plutarque, *De Is. et Osir.* 72). On nourrit à grands frais les crocodiles dans les lacs sacrés (Strabon, XVII, 38).

Telle était la religion du peuple. Était-ce aussi celle de la classe supérieure ? A Alexandrie et dans les autres villes où dominait l'élément grec, il semble bien que le monde pensant et lettré se détachait insensiblement des anciennes croyances ou plutôt qu'il tendait à les moderniser, c'est-à-dire à les greciser. Les Grecs représentaient alors la science, la philosophie, la civilisation. Aussi voit-on les Égyptiens modeler leurs croyances sur celles de la Grèce.

Les dieux de l'Olympe entrent dans la société antique des dieux héliopolitains et thébains, Zeus trône dans les temples à côté d'Osiris et d'Amon, Aphrodite à côté d'Isis. Sous l'influence de ces idées syncretistes, on oublie même certaines divinités nationales, on n'en retient qu'un petit nombre, Osiris, Isis, Horus, Thot; encore a-t-on soin de les transformer, de les dépouiller de leurs formes rigides et hiératiques, pour leur donner un peu de l'aisance et de la souplesse helléniques. Horus devient Harpocrate, sorte de bambin qui s'amuse à monter à cheval sur le bélier ou sur l'oie, les animaux sacrés d'Amon. Isis emprunte un certain nombre de traits à Aphrodite. Osiris doit s'effacer à Alexandrie devant le grand Sérapis ou se fondre avec lui. Ce Sérapis, dont on n'a pas encore expliqué l'origine, aurait été, d'après une tradition, apporté de Sinope à Alexandrie par Ptolémée II, sur la foi d'un songe, et richement installé dans un temple au milieu de la ville. Il resta le dieu favori des Alexandrins jusqu'à leur conversion au Christianisme. Au premier siècle de l'ère chrétienne, la religion égyptienne n'est donc plus qu'un mélange assez disparate d'éléments grecs et indigènes.

Sous cette forme, elle se maintint encore quelque temps, à côté du Christianisme. Celui-ci se répandit avec une grande rapidité dans toute la vallée du Nil; au III^e siècle, la majorité de la population était chrétienne. Les derniers vestiges du culte païen se trouvent au VI^e siècle dans le temple d'Isis à Éléphantine, alors seulement transformé en église par l'évêque Théodore.

Alexis MALLON.

Bibliographie sommaire.

- VIREY, *La religion de l'ancienne Égypte* (7 conférences données à l'Institut catholique de Paris), Paris, 1910.
- NAVILLE, *La religion des anciens Égyptiens*, Paris, 1906.
- ERMAN, *Die ägyptische Religion*, Berlin, 1905 (tr. franç. par VIDAL, Paris, 1907). — 2^e édit. allemande, Berlin, 1909.
- MASPERO, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, Paris, 1893 ss. — *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1895 ss.
- G. FOUCART, *La méthode comparative dans l'histoire des religions*, Paris, 1909.
- FLINDERS PETRIE, *The Religion of Ancient Egypt*, London, 1906.
- LE PAGE RENOUF, *The Egyptian Book of the Dead*, London, 1904.
- WIEDEMANN, *Religion of the Ancient Egyptians*, London, 1897 (cf. HASTINGS, *Dictionary of the Bible*, extra-vol., p. 177-197).
- BUDGE, *The Gods of the Egyptians*, London, 1904. — *The Egyptian Heaven and Hell*, London, 1904.
- BRUGSCH, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, Berlin, 1888-1890.
- W. OTTO, *Priester und Tempel in hellenistischen Ägypten*, 2 vol., Leipzig, 1904-1908.
- R. LANZONE, *Dizionario di mitologia egizia*, Torino, 1881 ss.
- P. PIERRET, *Le livre des morts des anciens Égyptiens*, Paris, 1907.
- K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, Berlin, 1908 ss.

On consultera aussi utilement le *Bulletin critique des religions de l'Égypte*, par JEAN CAPART, dans la *Rev. d'Hist. des Religions* (t. LI, 1905, p. 192 ss.; t. LIII, 1906, p. 307 ss.; t. LIX, 1909, p. 17 ss.; p. 160 ss.).

Sur les rapports de l'Égypte et d'Israël, l'auteur se permet de renvoyer à l'article *Égypte*, qu'il a donné au *Dictionnaire Apologétique*, publié sous la direction de M. A. D'ALÈS.

CHAPITRE XII

LA RELIGION DES BABYLONIENS ET DES ASSYRIENS

Sommaire. — I. Sources. — II. Panthéon babylonien et assyrien. Polythéisme. Prétendu monothéisme. Le nom de Iahvé. — III. Cosmogonie. — IV. Sorcellerie. Magie. Incantations. — V. Divination. Présages. Oracles. — VI. Hymnes. Prières. — VII. Offrandes. Sacrifices. Prêtres. — VIII. Morale. Idée du péché. — IX. Séjour des morts. Vie future. — X. Remarques sur les comparaisons avec la religion de l'Ancien Testament. — Bibliographie.

I. — Sources.

Il y a soixante ans, la religion des Babyloniens et des Assyriens n'était connue que par les maigres renseignements fournis par la Bible et par les auteurs profanes, surtout par quelques fragments des écrits de Bérose, prêtre du temple de Bel à Babylone, vers 275 avant Jésus-Christ. Les fouilles pratiquées en Assyrie et en Babylonie depuis 1842 ont sondé les ruines des anciennes villes, Ninive, Ašour, Babylone, Nippour, Lagaš, exhumé des temples et des palais, et mis au jour une foule de textes, en écriture cunéiforme, de toutes les époques, depuis l'an 3000 avant Jésus-Christ jusqu'aux derniers

siècles avant notre ère. Inscriptions historiques et votives, annales et fastes des rois; collections de documents religieux, rituels, incantations, hymnes, litanies, prières de diverses sortes; longues listes contenant des noms de divinités ou des noms de temples; poèmes épiques, mythes et légendes; textes astrologiques ou relatifs à la divination; lois, contrats et autres pièces juridiques; lettres échangées entre fonctionnaires ou entre simples particuliers : cette immense littérature est une mine abondante pour l'étude des religions babylonienne et assyrienne; elle est contenue, pour une part notable, dans les 20.000 tablettes qui appartenaient à la bibliothèque d'Assourbanipal et qui se trouvent aujourd'hui au British Museum ¹.

Pour se mettre en garde contre l'abus des généralisations et des comparaisons hâtives en histoire des religions, il est très important de noter tout d'abord que notre connaissance de la religion assyro-babylonienne est, sur bien des points, *incomplète* et *provisoire*. On n'a découvert jusqu'à présent qu'une petite partie des textes enfouis dans les sables des plaines du Tigre et de l'Euphrate. Les textes découverts, déjà fort nombreux, conservés

1. Ajoutez à cela je ne sais combien de milliers de tablettes de provenance diverse, sans compter les grands monuments avec inscriptions qui ornent les galeries du British Museum. Le musée du Louvre possède aussi des trésors : une masse d'inscriptions très anciennes provenant de Tello (Lagaš), interprétées par M. Fr. Thureau-Dangin; les remarquables monuments découverts à Suse par la mission de Morgan et déchiffrés par le P. Scheil. L'Université de Pennsylvanie a fait à Niffer (Nippour) des fouilles très fructueuses. L'assyriologue Hilprecht disait en 1906 avoir examiné déjà plus de 50.000 tablettes qui viennent de là. Les musées de Berlin et de Constantinople se sont enrichis de même, en ces dernières années, quoique dans des proportions plus modestes.

dans les musées, n'ont pas été encore tous publiés, il s'en faut de beaucoup; enfin, les textes publiés n'ont pas été encore tous sérieusement étudiés. C'est une raison d'être prudent et de n'accepter plusieurs conclusions que sous bénéfice d'inventaire. A côté de ces vides considérables dans notre connaissance, il y a, pour les parties que nous connaissons, des questions très obscures, surtout en ce qui concerne les origines. Les Babyloniens et les Assyriens sont des Sémites. Ont-ils reçu des Sumériens, peuple de race différente, leur système d'écriture idéographique et syllabique et, d'une façon générale, une part plus ou moins grande de leur civilisation, de leurs plus anciennes conceptions religieuses? La plupart des savants le pensent. Cependant les textes sumériens, qui se présentent en assez grand nombre à côté des textes sémitiques, offrent de grandes difficultés et soulèvent plusieurs problèmes encore à résoudre.

II. — Panthéon babylonien et assyrien. Polythéisme. Prétendu monothéisme. Le nom de Iahvé.

Quelques auteurs (surtout A. H. Sayce d'Oxford), en remontant le plus haut possible vers les origines de la religion babylonienne, et en s'efforçant de distinguer les éléments sumériens et les éléments sémitiques, semblent réduire la religion des Sumériens à l'*animisme*, ou culte des esprits. Selon d'autres (H. Winckler, A. Jeremias, etc.), la religion babylonienne aurait eu primitivement un caractère purement astral¹. L'imagination et l'esprit

1. F. X. KUGLER, S. J., à la fois astronome et assyriologue, a ruiné

de système ont trop de part dans ces théories. Consultons plutôt les assyriologues qui s'en tiennent au témoignage des textes.

Vers 3000 ans avant Jésus-Christ, la Babylonie n'était pas un royaume un et homogène; elle se partageait en une foule de petits royaumes indépendants formés par les diverses cités. Chaque cité avait pour souverain seigneur un dieu, par qui ou pour qui on la disait fondée, qui possédait là son temple et son territoire, et habitait au milieu de son peuple pour recevoir ses hommages et le protéger, combattre à côté de lui en temps de guerre. Le dieu, regardé comme roi suprême, avait autour de lui une cour de divinités secondaires, officiers et ministres de sa Maison, échanson, gardien du harem, conducteur du char royal, musiciens, intendants et administrateurs des domaines, généraux d'armée et conseillers d'État¹.

Le roi, chef visible de la cité, s'appelait le lieutenant et le prêtre (*patesi*) du dieu. Élu par celui-ci pour ces hautes fonctions et tenant de lui son pouvoir, il était considéré non seulement comme son agent auprès des hommes et son image, mais, anciennement et dans certaines conditions, comme dieu lui-même².

« Quelques sanctuaires jouissaient d'une célébrité spéciale : dans le sud, ceux de En-ki (Éa) à Éridou,

par la base cette théorie, dans ses savants ouvrages, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, 1907 et 1909, *Im Bannkreis Babels*, 1910, Münster i. W.

1. Cf. L. W. KING, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, etc.*, in the *British Museum*, part XXIV, 1908, p. 3.

2. Voir P. DHORME, *La Religion assyro-babylonienne*, 1910; 4^e leçon, *les dieux et la cité*; 5^e leçon, *les dieux et les rois*.

de Nannar (Sin) à Our, de Babbar (Šamaš) à Larsa, d'Anou et de Innina (Ištar) à Ourouk, de En-lil (Bel) à Nippour; dans le nord, ceux de Šamaš à Sippar, de Nergal à Koutha, etc.¹. »

Au cours des siècles, quand des États plus considérables se formèrent, plusieurs divinités dont la nature et les attributs offraient les plus grandes ressemblances se fondirent en un dieu unique. L'importance d'un dieu dépendait beaucoup de l'importance de la ville dont il était le patron spécial. Le dieu principal de la cité qui, entre toutes, avait conquis la domination devenait le dieu suprême du royaume. Ainsi, au temps de Hammourabi², un des plus grands rois de Babylone, vers 2050 avant Jésus-Christ, Mardouk, dieu de Babylone, devint la divinité principale du royaume. Mais cela n'empêchait pas une foule de divinités secondaires de subsister à côté du dieu principal. Leur nom s'est conservé surtout dans les incantations, prières regardées comme d'autant plus efficaces qu'elles invoquaient un plus grand nombre de dieux : la série d'incantations connue sous le nom de *Šurpu* en nomme environ 150.

Peu à peu, des combinaisons et des systèmes théologiques se formèrent. Plusieurs divinités furent groupées ensemble; le rôle de chacune et leurs rapports furent déterminés d'une façon plus précise.

A la tête du panthéon nous trouvons, réunis dans une sorte de triade, Anou, le dieu du ciel, roi et père

1. F. THUREAU-DANGIN, *Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften*, 1907, p. XIII, XIV.

2. Hammourabi (ou mieux, suivant plusieurs assyriologues, Hammourapi) est très probablement Amraphel, dont il est question au ch. XIV de la Genèse.

des dieux; EN-LIL, le dieu de la terre, surnommé plus tard Bêl (par erreur son nom était lu « Bêl » jusqu'à ces dernières années), honoré d'un culte important surtout à l'époque ancienne et spécialement à Nippour; enfin ÉA, le dieu de l'océan, maître de la sagesse, père de la civilisation, patron des arts, nommé quelque part « Seigneur de l'humanité, dont les mains ont formé les hommes ».

A chaque dieu on donnait une compagne ou parèdre, Antou pour Anou, Nin-lil pour En-lil; Nin-ki (appelée aussi Dam-ki-na) pour Éa (appelé aussi En-ki). Le rôle de ces déesses est très effacé; sans personnalité propre, sans traits caractéristiques, elles ne sont guère que le dédoublement de la divinité masculine à laquelle elles sont associées.

Une seconde triade est composée de Sin, Šamaš, Ištar (ou Sin, Šamaš, Adad). SIN est le dieu-lune; ses temples sont célèbres dans les villes d'Our et de Harran. C'est un des dieux les plus puissants; il est appelé « prince des dieux du ciel et de la terre ». A côté de lui se place le dieu-soleil, ŠAMAŠ, regardé comme fils de Sin, « peut-être parce que le culte du soleil a supplanté quelque part le culte plus ancien de la lune » (Zimmern). Šamaš, dieu de la justice, de la législation et des oracles, était honoré d'un culte spécial à Sippar dans la Babylonie du nord, et à Larsa dans la Babylonie du sud. Parmi les déesses du panthéon babylonien, IŠTAR seule occupe une place importante. Elle apparaît, chez les Babyloniens, surtout comme la déesse de la vie et de la végétation, et chez les Assyriens comme déesse de la guerre. Plusieurs déesses qui recevaient à l'origine un culte distinct et indépendant, comme principes féminins de la

fécondité, ou représentées avec un caractère violent et guerrier, finirent peu à peu par se confondre avec Ištar, dont le nom ne tarda pas à devenir le nom commun de « déesse ». « Son culte comportait les pratiques les plus éhontées, s'il faut en croire les vieilles légendes dans lesquelles Érech [Ourouk] est appelée la « ville des courtisanes sacrées... et des prostituées¹. » Ištar, peut-être déjà à une époque très ancienne, avait le titre de « reine du ciel » et était identifiée avec la planète Vénus.

Quand, sous le règne de Hammourapi, Babylone devint, pour près de deux mille ans, le centre religieux de toute la Babylonie, MARDOUK, dieu de Babylone, fut élevé par ses prêtres au rang suprême; dans le poème de la création, il est proclamé seigneur du ciel et de la terre, maître du destin des dieux et des hommes. Il s'approprie les attributs d'Éa, dont il est dit « le fils »; il devient à sa place le créateur de l'humanité. Sa déesse parèdre est Šarpanit. A partir de cette époque NABOU (Nébo), dieu de la ville de Borsippa (ville plus ancienne peut-être que Babylone), devient « le fils chéri de Mardouk »; Nabou est le dieu de la sagesse et de la science, de l'écriture, des incantations et des oracles, le dieu protecteur particulier des prêtres.

NIN-IB (ceci représente les signes de l'écriture et la prononciation conventionnelle du nom, dont on ignore encore la vraie prononciation) était à la fois dieu de la guerre et de la chasse et protecteur de l'agriculture. Quant à son caractère astral, Nin-ib « fut non pas, comme on l'a prétendu, le soleil d'été.

1. DHORME, l. c., p. 86.

ou le soleil surgissant à l'est, mais bien la constellation d'Orion qui marchait à la tête des étoiles¹ ». Son épouse est Goula.

A NERGAL, dieu du royaume des morts, on attribuait la destruction par le glaive ou par la peste. Comme Nin-ib, il est, en même temps, dieu de la guerre et de la chasse, et il donne aux champs la fertilité. Son culte a reçu, à une certaine époque, un caractère solaire. Ereškigal, souveraine du monde inférieur, est son épouse.

ADAD, appelé aussi RAMMAN, est le dieu de l'orage.

Doumouzi ou TAMMOUZ (= Adonis chez les Phéniciens et chez les Grecs) n'est pas au nombre des grands dieux; mais il occupe un rang à part; son culte et sa légende sont célèbres. C'est le dieu de la végétation, du printemps; il périt chaque année, consumé par les ardeurs du soleil d'été, au mois de Tammouz, qui porte justement son nom. Il est représenté comme l'amant d'Ištar; et quand il est descendu dans le monde inférieur, Ištar s'y rend pour arracher à la mort son bien-aimé: c'est le sujet du poème de la *Descente d'Ištar aux enfers*.

Il est inutile de dresser une longue liste des divinités secondaires, *Nindara*, *Galalim*, *Lougalbanda*, *Kadi*, *Mami*, *Zamama*, et bien d'autres dont souvent on ne sait pas comment le nom doit se prononcer. Les dieux célestes dans leur ensemble étaient appelés *Igigi*; les divinités de la terre et des enfers, *Anounnaki*. Ce dernier nom désigne aussi parfois tous les dieux, sans distinction.

Les Assyriens (dont l'histoire est très obscure

1. DHORME, l. c., p. 91.

jusqu'au ^{xiv}^e siècle avant notre ère) ont emprunté aux Babyloniens presque toutes leurs conceptions religieuses et leurs divinités. La principale exception est leur dieu Ašour, primitivement divinité locale de la ville du même nom, et ensuite de tout le royaume d'Assyrie. A côté d'Ašour qui occupe une place éminente, les « grands dieux » traditionnels, que l'on ne pouvait pas supprimer sans briser avec le passé, ont peu d'éclat et sont regardés de plus en plus comme de simples personnages décoratifs de la cour du dieu national. Ašour est de tous les dieux celui qui reflète le mieux l'esprit de son peuple; il joue un rôle important dans les expéditions des Assyriens belliqueux. Enfin, il offre encore ceci de particulier qu'il n'a ni père, ni épouse, ni fils¹.

Chez les Assyriens, nous l'avons vu, Ištar est une déesse de la guerre; elle est invoquée souvent sous le titre de « Ištar de Ninive » et « Ištar d'Arbèle », les deux villes d'Assyrie où elle a ses plus fameux sanctuaires.

Plusieurs auteurs ont prétendu que les Babyloniens, à l'époque de Hammourapi (vers 2050 avant Jésus-Christ), étaient arrivés à un certain *monothéisme*. On trouve des noms propres de personnes, datant de ce temps-là, composés avec le nom de « Dieu » *ilu*, ainsi : *Ilu-ittia*, « Dieu avec moi »; *Ilu-abi*, « Dieu est mon père »; *Avêl-ilu*, « Serviteur de Dieu », etc. De même, dans le code de Hammourapi², on ordonne, en plusieurs circonstances, de faire comparaître

1. Cf. MORRIS JASTROW JR, *Die Religion Babylonien und Assyrien*, t. I, p. 203-214.

2. Découvert en déc. 1901 — janv. 1902, à Suse, par la mission de Morgan, et déchiffré aussitôt par le P. V. SCHREIL, O. P.

« devant Dieu » le coupable ou le prévenu, sans que le nom d'un dieu particulier soit nommé. Ne faut-il pas en conclure que les Babyloniens pensaient à un Dieu suprême, peut-être même à un Dieu unique et seul vrai? — Non, semble-t-il; les exemples cités et d'autres analogues ne prouvent point du tout cela : on peut traduire en effet, et c'est le sens tout à fait probable : « *un dieu* est avec moi »; « *un dieu* est mon père », etc., ou, mieux encore, « *le dieu* », c'est-à-dire *le dieu invoqué, le dieu protecteur principal de la ville, de la famille ou de l'individu*. C'est l'opinion d'un savant qui a fait une étude spéciale des noms propres de personnes du temps de Hammourabi¹. On peut dire ici ce que M. Flinders Petrie disait au troisième congrès international des religions, à propos de la religion des anciens Égyptiens : « Le Dieu sous lequel un homme était né et vivait était pour lui *le dieu*... Les appellations communes de « Dieu » ou de « Grand Dieu » dans les inscriptions religieuses désignent naturellement le dieu local². »

Un texte souvent cité, et sur lequel s'appuient volontiers ceux qui trouvent facilement des « courants » ou des tendances monothéistes dans la religion babylonienne, est le suivant; il date probablement de l'époque néobabylonienne (vers le VI^e siècle avant Jésus-Christ) :

Ninib	=	Mardouk (en tant que dieu) de la force.
Nergal	=	Mardouk » de la guerre.

1. HERMANN RANKE, *Early Babylonian Personal Names, Hammurabi Dynasty*, 1905, p. 214, note 3.

2. *Transactions of the Third international Congress for the History of Religions*, vol. I, Oxford, 1908, p. 188.

Zamama	=	Mardouk	(en tant que dieu)	de la bataille.
En-lil	=	Mardouk	»	de la domination et du gouvernement.
Nabou	=	Mardouk	»	de l'opulence.
Sin	=	Mardouk,	illuminateur	de la nuit, etc.

Des listes analogues identifient de même différentes divinités avec Éa, En-lil, Ninib, Nergal, etc. Cela dénote une tendance à tout rapporter au dieu principal, à exalter Mardouk, Éa, etc., au-dessus des autres dieux; chacun de ceux-ci était regardé comme possédant ou reflétant tel ou tel attribut du dieu suprême. D'ailleurs nous ne sommes pas bien sûrs du sens de ces spéculations. Bien des assyriologues refusent d'y voir un sens monothéiste. Ils ont raison; car ces formules sont loin du monothéisme proprement dit qui proclame un Dieu unique et tient *toutes les autres dieux pour néant*. Jusque dans les derniers temps, les rois de Ninive et de Babylone, dans leurs inscriptions, invoquent pieusement les dieux et les déesses. De même, les simples particuliers, dans les lettres qu'ils s'écrivent à la même époque, nomment parmi leurs protecteurs Ašour, Bêlit, Sin, Šamaš, Adad, Mardouk, Zarpanitoum, Nabou, Tašmetoum, Ištar, Ninib, Nergal, Laz, etc., « les grands dieux du ciel et de la terre », « les grands dieux gardiens du pays ». Nous devons conclure, avec les meilleurs assyriologues et historiens des religions, que si les Babyloniens et les Assyriens ont eu quelque tendance au monothéisme, ils n'ont jamais fait le pas décisif; ils ont gardé jusqu'à la fin un « polythéisme monarchique », un dieu principal à la tête d'une armée de divinités innombrables. Les partisans de l'évolution naturelle doivent avouer que ce progrès

important ne s'est pas réalisé dans une histoire religieuse de plus de 3.000 ans. Il est donc logique de reconnaître la transcendance ou, pour mieux dire, le caractère surnaturel de la religion d'Israël monothéiste.

Plusieurs auteurs ont écrit, depuis quelques années, que le nom de *Iahvé* était connu chez les Babyloniens longtemps avant le temps de Moïse. M. Robert William Rogers, entre autres, s'exprime ainsi : « Le nom divin Jau ou Jahweh était en usage chez les Babyloniens à l'époque qui va de 2000 à 1400 avant Jésus-Christ... Ainsi pas moyen d'échapper à la conclusion que le nom divin Jahweh n'est pas le bien propre des Hébreux... Ce nom leur est venu du dehors ¹. » Il s'agit du *nom* seulement; car M. Rogers reconnaît la transcendance de l'idée de Dieu en Israël. Cependant la présence du nom de *Iahvé* dans les textes babyloniens de cette époque est très problématique. Avec les savants assyriologues C. F. Lehmann, Zimmern, Bezold, Hilprecht, Ranke, Daiches, on peut soutenir qu'on n'en a pas encore démontré la probabilité. Bien plus contestable encore est l'équivalence *Ahi-iami* = *Ahi-Jawi* (avec le nom de *Iahvé* comme seconde partie de ce nom propre). *Ahi-iami* est un nom de personne, lu sur une tablette cunéiforme du ^{xv}^e siècle avant Jésus-Christ, provenant des récentes fouilles de Tell Ta'annek en Palestine. La conjecture *Ahi-Jawi*, dont on tirait déjà des conclusions sur l'ancienne religion des Cananéens, a été généralement abandonnée au bout de peu de temps.

1. *The Religion of Babylonia and Assyria, especially in its relations to Israel*, 1908, p. 94, 95, 97.

III. — Cosmogonie.

Le grand poème épique babylonien qui raconte la création est divisé en sept tablettes, contenant chacune environ 140 lignes. On en possède une très grande partie; les trois dernières tablettes sont mutilées et ont des lacunes considérables. Voici le début (je cite la traduction du P. Dhorme):

Lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé,
Et qu'en bas la terre n'avait pas de nom,
De l'océan primordial, leur père,
Et de la tumultueuse Tiamat, leur mère à tous,
Les eaux se confondaient en un.
Les jonchères n'étaient pas fixées, les fourrés de roseaux n'é-
[taient pas vus.

Alors qu'aucun des dieux n'était créé,
Qu'aucun nom n'était nommé, qu'aucun destin *n'était fixé*,
Les dieux furent créés dans...
Lahmou et Lahamou furent créés... ¹.

Apsou, l'Océan, et *Tiamat*, la Mer, qui confondent leurs eaux, sont la personnification du chaos; ils engendrent les dieux, qui représentent l'ordre sortant du chaos. Bientôt *Apsou* se plaint des dieux dont l'activité trouble son repos :

Durant le jour je n'ai pas de repos, et la nuit je ne puis
[dormir!

Tiamat, consultée par *Apsou*, prend avec lui la résolution de détruire les dieux! Mais le dieu Éa déjoue

1. *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, transcription, traduction commentaire par le P. PAUL DHORME O. P., 1907, p. 3-5. Les dernières lignes sont mutilées à la fin; le mot en italique est une restitution.

de projet. Alors Tiamat enfante des serpents, des dragons, des monstres de toutes sortes qu'elle lance contre les dieux. Le dieu Anou est envoyé pour engager la lutte ; mais, à la seule vue de Tiamat, il prend la fuite, épouvanté. Le dieu Mardouk consent à livrer bataille, mais à la condition d'être élevé au plus haut rang dans l'assemblée des dieux. Réunis dans un grand banquet, les dieux, après s'être enivrés, confèrent à Mardouk la toute-puissance. Mardouk s'arme pour la lutte :

L'arc et le carquois il suspendit à son côté ;
Il plaça un éclair sur sa face,
D'une flamme brûlante il emplit son corps ;
Il fit un filet, pour y enlacer Tiamat,
Il fit prendre les quatre vents, pour que rien d'elle ne pût
[échapper,
Le vent du Sud, le vent du Nord, le vent de l'Est, le vent de
[l'Ouest.
Il les fit approcher à côté du filet, présent de son père Anou.

(trad. Dhorme.)

Ainsi équipé, porté sur un ouragan comme sur un char, Mardouk s'avance hardiment contre Tiamat. Au moment où le monstre ouvre la gueule, il y jette un vent de tempête ; puis, d'une flèche il lui transperce le corps. D'une moitié de ce corps il couvre le ciel ; et, pour maintenir les eaux là-haut, un verrou est tiré et un garde est installé. Ainsi est formé une sorte de firmament contenant les eaux supérieures. Ensuite Mardouk met dans le ciel les étoiles, les planètes, la lune et le soleil ; il établit la lune pour régler le temps. Dans les fragments qui restent des dernières tablettes on voit Mardouk former les hommes avec du

sang, peut-être même, suivant l'interprétation de plusieurs auteurs, avec son propre sang. La fin du poème a pour objet la glorification de Mardouk par les dieux et par les hommes. Enlil lui confère son propre nom de « Maître du monde » ; et cinquante titres lui sont donnés pour proclamer ses attributs.

Ce poème, dont le but évident est d'élever Mardouk, dieu de Babylone, au-dessus de tous les autres dieux, date de l'époque où Babylone a conquis le rang suprême, vers le xxi^e siècle avant Jésus-Christ ; mais le fond du poème et les traditions qu'il utilise sont vraisemblablement de date bien plus ancienne. Plusieurs auteurs ont exagéré les ressemblances de ce récit de la création avec celui de la Genèse hébraïque. Il y a surtout des différences profondes et essentielles. Dans le poème mythique les dieux *naissent* en sortant du chaos ; menacés dans leur existence par le principe même qui leur a donné le jour, ils engagent une lutte dont l'issue aurait pu leur être fatale. Anou prend lâchement la fuite devant l'ennemi. Les dieux s'enivrent et poussent de grands cris. La « toute-puissance » de Mardouk paraît assez précaire par la manière dont elle lui est conférée, par la preuve magique qu'il en donne, par l'armement bizarre qu'il est obligé de prendre pour livrer bataille à Tiamat ; toute cette scène est grotesque. Dans la Bible, au contraire, au lieu de ce grossier polythéisme, nous trouvons le monothéisme le plus pur. Un Dieu unique agit dès l'origine en maître absolu, avec une toute-puissance réelle. Il n'a pas à lutter contre des forces adverses, à ses risques et périls ; d'une seule parole il crée et organise tout. La spiritualité des idées, la dignité du ton, la majesté du tableau élèvent cette

naturelles, mais comme des châtiments pour quelque offense contre une divinité; on y voyait aussi l'œuvre de certains démons malfaisants. On attribuait aux sorciers, et spécialement aux sorcières, une puissance considérable pour attirer ces maux sur les hommes. Ils pouvaient, pensait-on, bouleverser la nature, changer les destinées d'ici-bas, influencer sur les décisions des grands dieux, déchaîner contre un homme une armée de mauvais génies. L'envoûtement, les potions magiques, certaines manipulations bizarres, ou plus simplement le « mauvais œil », la susurration de quelques paroles sinistres suffisaient à opérer ces prodiges. Contre ce pouvoir malfaisant le prêtre exorciste ou conjurateur (*ášipu*) luttait au moyen des incantations. Il énumère les divers péchés dont on a pu se rendre coupable, puis les diverses façons de tomber sous le sortilège :

Rompu soit le sortilège, quel qu'il soit!...

que par l'image de son père ou de sa mère il ait été ensor-
[celé,

que par l'image de son frère aîné ou de sa sœur aînée il
[ait été ensorcelé,

soit qu'il ait rencontré un ensorcelé,

soit qu'un ensorcelé l'ait rencontré,

qu'il ait dormi dans le lit d'un ensorcelé,

qu'il se soit assis sur le siège d'un ensorcelé,

qu'il ait mangé dans le plat d'un ensorcelé,

qu'il ait bu dans la coupe d'un ensorcelé...

Pour conjurer le sortilège, l'*ášipu* s'efforce de deviner par quel objet il s'est transmis; il tâche du moins de le nommer en faisant une énumération aussi complète que possible :

Il cherche, il cherche!
 il cherche au lit,
 il cherche sur le siège,
 il cherche dans le plat...
 il cherche au flambeau,
 il cherche au soufflet,
 il cherche à la tablette et au roseau pour écrire...,
 il cherche à la sortie de la ville et à l'entrée de la ville.. ,
 il cherche à la sortie de la maison et à l'entrée de la mai-
 [son... etc.¹.

Puis, il s'applique à rompre le sortilège, soit en le rétorquant contre la sorcière, dont il brûle l'image, après avoir récité sur elle les formules prescrites, soit en chassant le mauvais démon par un impératif catégorique : « Va-t'en! », soit enfin en adressant des prières aux dieux, surtout aux dieux du feu et de la lumière. « La prière s'unit à la formule magique, elle la rend plus efficace, elle l'allonge et la transforme, mais elle n'est pas l'aboutissant de cette formule... La prière est un élan de l'âme vers les dieux, la formule magique une arme contre les démons². » Il faut donc se garder de les confondre, ou d'admettre que la religion a pour origine la magie, et que le culte est seulement cet art de conjurer les maux, développé, transformé.

On a publié diverses séries d'incantations qui montrent la place importante que la sorcellerie et les conjurations occupaient chez les Babyloniens. Le chapitre XLVII du livre d'Isaïe en offre une peinture exacte :

1. H. ZIMMERN, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, 2^e tablette *Surpu*.

2. DHORME, *La Religion assyro-babylonienne*, p. 247.

... « Un malheur fondra sur toi,
 que tu ne sauras conjurer...
 Garde donc tes enchantements,
 et tes sortilèges nombreux,
 où tu peinas dès ta jeunesse !
 Peut-être ils pourront te servir ;
 peut-être ils te rendront terrible ! »

V. — Divination. Présages. Oracles.

L'homme, dès les temps les plus anciens, s'est efforcé de soulever le voile de l'avenir, moins pour contenter une vaine curiosité, que pour savoir dans quel sens il dirigerait son activité avec plus de profit. Par une méthode empirique très simple on accumulait des milliers d'observations, et sans bien se rendre compte de la vraie relation de cause à effet entre les phénomènes, on formulait des règles générales qui marquaient le lien entre les événements.

Les présages qui servaient à deviner l'avenir peuvent se répartir en deux classes : ceux que l'homme provoque quand il veut, par exemple, en examinant les entrailles des victimes ; et ceux qui ne dépendent pas de lui, tels les phénomènes célestes ou les événements accidentels d'ici-bas.

Le prophète Ézéchiël, bien informé puisqu'il vivait en Babylonie, exilé, au commencement du vi^e siècle avant notre ère, représente le roi de Babylonie consultant le sort, à la bifurcation des routes, pour savoir s'il marchera contre Rabbath, ville des Ammonites, ou contre Jérusalem : « il secoue les flèches, il interroge les téraphim, il inspecte le foie¹ ». En effet, l'extispicine, c'est-à-dire l'exa-

1. Ézéch. xxi, 24 suiv. ; dans la Vulg. xxi, 49 suiv. Les *téraphim* sont les dieux domestiques ou dieux particuliers.

men des entrailles des animaux, et surtout l'hépatoscopie ou examen du foie était un des modes les plus ordinaires de la divination. Le *bárú*, ou prêtre-devin, pratiquait aussi la divination par la coupe, usitée de même en Égypte (comparez l'histoire de Joseph, dans la Genèse, XLIV, 5). On versait quelques gouttes d'huile dans de l'eau, et l'on observait ce qui se passait : « Si tu consultes l'huile pour un mariage, et si une (goutte d'huile) est versée pour l'homme, et une, à côté, pour la femme; si ces deux gouttes se rapprochent, oracle : ils se marient. Si, une fois rapprochées, celle pour l'homme se divise, l'homme meurt; si celle pour la femme se divise, la femme meurt¹. » La divination par les flèches correspond probablement à ce que nous appelons tirer au sort, tirer à la courte paille, à pile ou face.

D'autres présages étaient pris de divers événements indépendants de la volonté humaine, vol des oiseaux, etc., ou phénomènes anormaux et monstrueux. Tel oracle nous apprend que si une truie met bas un petit qui a huit jambes et deux queues, le souverain du royaume verra croître sa puissance². Mais surtout les changements atmosphériques, vents, orages, tonnerre, et les mouvements des astres offraient à la divination une matière inépuisable. Un bon nombre d'observations et de réponses des astrologues, récemment déchiffrées sur les tablettes cunéiformes, font revivre sous

1. JOH. HUNGER, *Becherwahrnehmung bei den Babyloniern*, 1903, p. 50-51.

2. Les *Cuneiform Texts... in the British Museum*, parts XXVII et XXVIII, donnent de longues listes de présages tirés de la naissance d'animaux monstrueux.

nos yeux cette astrologie chaldéenne si célèbre dans l'antiquité; dans le poème déjà cité plus haut nous constatons la vérité du passage où le prophète prédit la ruine de Babylone et annonce que ses astrologues, au lieu de la sauver, périront avec elle (Is. XLVII, 13) :

De tant consulter es-tu lasse?

Qu'ils se lèvent donc, qu'ils te sauvent,

Ceux qui font la carte du ciel,

et qui observent les étoiles,

Et te font savoir chaque mois

d'où viendront les événements!...

L'habitude de consulter les dieux et de recevoir leurs oracles témoigne de la croyance des anciens à une Providence qui gouverne le monde, qui connaît les événements futurs et les déterminations de la volonté humaine, entend la prière, et veut bien, en certaines circonstances, révéler ses desseins. Mais ici encore, il y a une différence essentielle pour le fond, entre ces oracles et les prophéties contenant les révélations véritables dont Dieu a voulu favoriser Israël, son peuple élu ¹. Pour la forme aussi, malgré les ressemblances, on remarquera, en contraste avec la simplicité biblique, les consultations compliquées et prolixes des prêtres babyloniens. Ils énumèrent tous les cas possibles, ils multiplient les synonymes, de peur que le dieu ne comprenne de travers, ou, plutôt, qu'il n'élude

1. S. Paul dit dans l'Épître aux Romains, III, 1-2 : « Quel est donc l'avantage du juif [sur le gentil]?... Cet avantage est grand de toute manière : d'abord c'est à eux que les oracles de Dieu ont été confiés. »

la question ou ne donne une réponse évasive. Voici un spécimen de ces oracles :

« O Šamaš, grand seigneur, à ma demande dans ta faveur fidèle daigne répondre! Depuis ce jour, le troisième jour de ce mois, du mois de Arou, jusqu'au onzième jour du mois de Abou de cette année, dans ces cent jours et ces cent nuits, espace de temps fixé (pour limite) à l'oracle du prêtre-devin (*bârû*); dans cet espace de temps fixé est-ce que Kaštariti avec ses troupes, ou les troupes des Cimmériens, ou les troupes des Mèdes, ou les troupes des Mannéens, ou tout autre ennemi, réussiront dans leurs projets? Soit d'assaut, soit par force, soit par les armes et la bataille, soit par une brèche, une mine, ou à l'aide des machines de siège..., soit par la famine, soit en vertu des noms du dieu et de la déesse, soit par des pourparlers et des transactions amicales, soit par tout autre moyen et stratagème usité pour la prise des villes, prendront-ils la ville de Kišassou, entreront-ils dans les murs de cette ville de Kišassou? Tombera-t-elle entre leurs mains? Ta grande divinité le sait. La prise de cette ville de Kišassou, par quelques ennemis que ce soit, depuis ce jour jusqu'au (dernier) jour du temps fixé, est-elle ordonnée, résolue, par l'ordre et les arrêts de ta grande divinité, ô Šamaš, grand seigneur? Est-ce qu'on le verra? Est-ce qu'on l'entendra dire? etc.¹. »

Les oracles ont en général la forme poétique. Il devait leur arriver parfois d'être vagues et d'inspirer peu de confiance, témoin le message suivant adressé au roi Asarhaddon par la déesse Ištar :

« ... La parole première

que je t'ai dite,

tu n'y as pas eu confiance ;

eh bien!

1. J. A. KNUDTZON, *Assyrische Gebete an den Sonnengott... aus der Zeit Asarhaddons und Asurbanipals*, 1893, n° 1. — A cet oracle comparez un passage analogue de la Bible, I Sam. xiii, 9-12, où David consulte Iahvé avec des formules très simples, au moyen de l'éphod porté par le grand-prêtre.

dans les dernières
aie confiance ! »

M. Jastrow remarque à ce propos : « Évidemment les rois assyriens regardaient les oracles comme institués pour annoncer des événements selon leurs désirs. Probablement ils n'hésitaient pas à suivre leurs propres idées, toutes les fois qu'ils les jugeaient meilleures que l'avis donné par les dieux. »

VI. — Hymnes. Prières.

Les Babyloniens et les Assyriens avaient l'âme religieuse; ils sentaient profondément leur dépendance à l'égard de la divinité. Tout d'abord les noms propres de personnes témoignent de ces sentiments pieux; ils expriment la confiance filiale, la reconnaissance, le respect pour tel ou tel attribut de la divinité, ou encore un souhait, une bénédiction; ils signifient, par exemple : « Mardouk a donné un fils », « Sin a multiplié les frères », « Sin a entendu », « Sin a agréé mes hommages », « Mon Maître m'a exaucé », « Le dieu est favorable », « Bêl m'a regardé (favorablement) », « Fils de Sin », « Fils d'Ištar », « Fils de son dieu », « Serviteur d'Éa », « Servante de Šamaš », « Ašour est ma force », « Adad est mon aide », « Bêl est bon », « Šamaš est roi », « Qui est comme Ašour? », « Je verrai la face de Bêl », « Tourne-toi vers Šamaš! » etc. Ces noms se présentent dans les textes historiques, les contrats, les lettres, les rapports d'astrologues et à la fin des copies de textes signées par les copistes. On connaît plusieurs milliers de

ces noms propres ; ils fournissent des données très utiles pour la connaissance de la religion. Très utiles aussi sont les noms des temples, qui marquent à quel point de vue on considérait le dieu et son sanctuaire. Récemment M. B. D. Luckénbill a dressé une liste de plus de trois cents noms de temples babyloniens et assyriens ¹.

Un grand nombre d'hymnes qui nous sont parvenus (beaucoup, malheureusement, à l'état de fragments) remontent à une date très ancienne. « Ils se sont transmis, avec peu de changements, pendant des milliers d'années, jusqu'aux derniers temps des inscriptions cunéiformes. Ces hymnes nous donnent des aperçus importants sur les idées religieuses de la plus ancienne époque babylonienne ; mais on ne peut guère s'en servir pour connaître la religion assyro-babylonienne de la dernière période ² ».

Parmi les hymnes qui souvent expriment, dans une poésie magnifique, des sentiments élevés, un des plus beaux est l'hymne à Ištar, appartenant à une série qui a pour titre : « Prières de l'élévation de la main ». En voici quelques lignes — le tout a plus de cent lignes — d'après les transcriptions et traductions de King et de Dhorme :

Je te prie, souveraine des souveraines, déesse des déesses !
 Ištar, reine de tous les peuples, directrice des hommes !...
 Où ton nom n'est-il pas (entendu) ? Où tes décrets ne sont-
 [ils pas (observés) ?

1. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, July 1908.

2. H. ZIMMERN, art. *Babylonians and Assyrians*, dans *Encyclopædia of Religion and Ethics*, edited by JAMES HASTINGS, t. II, 1909, p. 317.

Où n'es-tu pas grande? Où n'es-tu pas exaltée?
 Là où tu regardes, le mort vit, le malade se lève;
 Il va bien celui qui allait mal, en voyant ta face!
 Moi je t'invoque, soupirant, gémissant, souffrant, ton servi-
 [teur!

Regarde-moi, ô ma souveraine, accueille ma supplication;
 En vérité tourne vers moi tes yeux compatissants, exauce
 [ma prière!

Dis ma délivrance, et que ton cœur s'apaise!
 Délivrance de mon corps affligé, qui est plein de troubles et
 [de désordres!
 Délivrance de mon cœur souffrant, qui est plein de pleurs et
 [de soupirs!

Délie mon péché, ma faute, mon méfait et mon délit...
 Que mes prières et mes supplications aillent jusqu'à toi!
 Que tes grandes miséricordes soient sur moi!
 Que ceux qui me voient dans la rue magnifient ton nom!
 Et moi près des humains je glorifierai ta divinité et ta force.
 Ištar est élevée! Ištar est reine!
 Bélit est élevée! Bélit est reine!
 Irnini, la vaillante fille de Sin, n'a pas de rival!

On trouverait difficilement dans la littérature babylonienne un chant religieux à l'unique fin de célébrer la gloire des dieux, de leur témoigner l'admiration et la reconnaissance, l'amour et la confiance, sans aucune mention des intérêts de leurs pieux clients. Les hymnes commencent d'ordinaire par de magnifiques louanges de la divinité; ils exaltent ses attributs en style pompeux, d'une poésie parfois très haute; ils se terminent régulièrement par une requête. On sent que la préoccupation principale, sinon unique, du suppliant est de gagner la bienveillance des dieux pour réussir à les apaiser, obtenir leurs bonnes grâces, leur faire accueillir favorablement une demande. « Les Babyloniens comme les Assyriens, dit Morris Jastrow, ne se

tournaient vers les dieux que quand ils désiraient en obtenir quelque chose, protection ou guérison, délivrance d'un mal ou faveur... La pure louange des dieux sans autre intention n'existe pas dans le culte assyro-babylonien ¹ ».

Les Babyloniens et les Assyriens ont au moins une dizaine de termes, ou spéciaux, pour désigner les diverses sortes de prières, ou synonymes, avec une légère nuance différente, pour signifier la prière en général. Outre la prière liturgique, solennelle, la prière spontanée, individuelle semble avoir été fréquente chez eux. « Je prie tous les jours » est une formule qui revient souvent dans la correspondance épistolaire de l'époque néo-babylonienne; on la trouve déjà vers l'an 2000 avant Jésus-Christ. Il est vrai que le souhait ordinaire est « bon état du cœur et bon état du corps », c'est-à-dire bonne humeur et santé, joie et bien-être; mais c'est déjà beaucoup de reconnaître sur ce point sa dépendance par rapport à l'Être divin. Un fils écrit à son père : « Tous les jours je prie Nabou et Nanâ pour la vie de mon père; et, à l'intention de mon père, je porte mes hommages à Ézida [temple de Nabou à Borsippa]. » Un fonctionnaire écrit à la mère du roi : « Que Bêl et Nabou bénissent la mère du roi, ma souveraine! Tous les jours je prie Nabou et Nanâ d'accorder la vie et de longs jours au roi des pays, mon souverain, et à la mère du roi, ma souveraine... » Un autre écrit : « Je prie tous les jours Bêl et Nabou pour la vie et la longévité et le bonheur de ma dame. Par la faveur des dieux, moi je vais bien, ainsi que tous ceux qui

1. *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, t. II, p. 438. — Voyez la même remarque dans l'ouvrage du P. DHORME, p. 249.

sont avec moi... Prie Bêl et Bêlit pour moi. » Ailleurs on lit : « Par la protection des dieux je vais bien. Parce que j'ai prié les dieux, j'ai obtenu ce que je désirais. »

VII. — Offrandes. Sacrifices. Prêtres.

Pour honorer les dieux on leur offrait des présents, de l'or, de l'argent, tout ce qui pouvait orner leur sanctuaire ; et, de plus, des aliments, des libations. Devant eux on plaçait des pains sans levain, au nombre de douze ou de trente-six (12×3), de la fleur de farine, du miel, du beurre, des dattes et autres fruits, du lait, de l'huile, du vin ordinaire et du vin de sésame, en général des aliments *doux*. On faisait brûler devant eux de l'encens et diverses substances aromatiques. A ces offrandes s'ajoutait le sacrifice proprement dit, qui consiste à offrir à la divinité, par l'immolation, un animal vivant. Le sacrifice chez les Sémites « est l'expression, par un acte solennel, de cette idée que tout appartient au dieu, et la reconnaissance de ce droit, en même temps que l'expression du désir de se rapprocher de lui. Ce désir étant la base même du sentiment religieux, le sacrifice est l'acte religieux par excellence » (Lagrange) ¹. Dans quelques textes « on entrevoit cette idée que le sacrifice des animaux tient la place du sacrifice humain qui aurait dû, sans cela, être offert aux dieux. D'autre part, il n'y a aucune trace certaine d'une offrande réelle de sacrifice humain, soit dans la littérature

1. *Études sur les Religions sémitiques*, 2^e éd., p. 274. Voir aussi DHORME, l. c., p. 264-277 ; FR. MARTIN, *Textes assyriens et babyloniens*, p. xvi et suiv. ; ZIMMERN, *Babylonians and Assyrians*, n° 7.

(babylonienne), soit dans les scènes représentées sur les monuments. On en vint à regarder les offrandes, pour une grande part, comme de simples redevances dues aux temples, et comme moyen d'entretenir les prêtres nombreux » (Zimmern). Les animaux offerts en sacrifice étaient des quadrupèdes, des oiseaux et des poissons; parmi les quadrupèdes, surtout des bœufs, moutons, agneaux, gazelles, chevreaux, bouquetins.

Il y avait des classes spéciales de prêtres pour les diverses fonctions du culte : pour offrir les sacrifices, présenter les hommages, les prières des hommes à la divinité, et pour transmettre aux hommes la volonté des dieux. A côté du prêtre sacrificateur, il y avait le prêtre conjurateur ou exorciste, qui pratiquait les rites et récitait les incantations à l'effet de chasser les démons causes des maladies; ces attributions l'amenaient naturellement à remplir le rôle de médecin. Le prêtre *bārú* s'occupait de la divination (voir plus haut). D'autres avaient la charge de chanter les hymnes, etc. Aux prêtres appartenait l'art extrêmement compliqué de l'écriture, la composition des chants sacrés, la connaissance de l'astronomie, des plantes médicinales et d'une foule d'objets, de faits et d'observations touchant de près ou de loin à la religion, ainsi que le soin de conserver et d'interpréter cette immense littérature.

VIII. — Morale. Idée du péché.

Pour pénétrer un peu dans la conscience babylonienne, il faut citer un texte assez long tiré d'une incantation où, dans le but d'éliminer un mal, on

cherche à découvrir quel est le péché, cause du mal.

Incantation. [Je vous invoque], grands dieux,
[... dieu et] déesse, seigneurs de la délivrance,
[Pour un tel, fils d'un] tel, dont le dieu est un tel, la déesse
[une telle,

... qui est malade, inquiet, troublé, affligé.

A-t-il offensé son dieu, offensé sa déesse?

A-t-il donné un refus au lieu d'une promesse, une pro-
[messe au lieu d'un refus?

A-t-il séparé du père le fils,

A-t-il séparé du fils le père,

A-t-il séparé de la mère la fille,

A-t-il séparé de la fille la mère?

A-t-il séparé de la belle-mère la belle-fille,

A-t-il séparé de la belle-fille la belle-mère?

A-t-il séparé le frère de son frère?...

A-t-il refusé de relâcher un captif, de délivrer un en-
[chaîné?...

N'a-t-il pas péché contre un dieu, n'a-t-il pas offensé une
[déesse?

A-t-il affligé un dieu, méprisé une déesse?

Y a-t-il faute contre son dieu, manquement envers sa
[déesse?

Violence contre son aïeul, haine contre son frère aîné?

A-t-il méprisé père et mère, offensé sa sœur aînée?

donné en petit, refusé en grand,

dit oui pour non,

dit non pour oui?...

A-t-il employé une balance fausse?

S'est-il servi d'argent faux, pas servi d'argent vrai?

A-t-il déshérité un fils légitime, établi un fils illégitime?

A-t-il tracé des limites fausses, pas tracé des limites justes?

A-t-il franchi (?) bornes, frontières, limites?

Est-il entré dans la maison de son prochain?

S'est-il approché de la femme de son prochain?

A-t-il versé le sang de son prochain?

A-t-il volé l'habit de son prochain?

S'est-il élevé contre un supérieur?

A-t-il eu la franchise en sa bouche et la fausseté dans son
[cœur?..

A-t-il enseigné des choses ténébreuses, a-t-il fait savoir ce
[qu'il ne faut pas?...

A-t-il trempé les mains dans la magie et la sorcellerie?

Est-ce pour une faute grave qu'il aurait faite,

pour les péchés nombreux qu'il aurait commis?

pour une société qu'il aurait dispersée,

pour une famille bien unie qu'il aurait désunie?

Est-ce pour tous les mépris qu'il a pu avoir pour son dieu

[et sa déesse?

Aurait-il promis de cœur et de bouche sans tenir sa pro-

[messe?

Aurait-il, dans une offrande, méprisé le nom de son dieu?

Aurait-il retenu ce qu'il aurait consacré?...

(H. ZIMMERN, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*. Deuxième tablette *Šurpu*.)

Ces païens n'avaient donc pas le sens moral trop perversi, et même, sur quelques points, ils n'étaient pas dépourvus d'une certaine délicatesse de conscience. Cependant, quoi qu'ait prétendu Fried. Delitzsch dans ses brochures *Babel und Bibel*, les Babyloniens et les Assyriens étaient loin d'avoir sur la nature du péché une conception aussi profonde que celle qu'on rencontre chez les Israélites. « La grâce du dieu miséricordieux, dit avec raison Fried. Jeremias, résultat recherché et espéré de la prière, n'est que la délivrance de la maladie. C'est ce que signifie la rémission des péchés. Guérir et pardonner sont des synonymes. C'est en partant de là qu'il faut juger les concepts de faute et de péché, de miséricorde et de pardon. » Un savant assyriologue et historien des religions, Tiele, jugeait également que Babyloniens et Assyriens « n'étaient pas encore ar-

rivés à distinguer nettement entre le péché et les suites du péché ». Ils sentaient que le mal dont ils souffraient était le châtiment d'une faute; et ils regrettaient la faute en tant que cause de leur propre mal; ils s'humiliaient pour apaiser le dieu irrité; c'était la crainte servile. Les regrets et la supplication s'exprimaient d'ailleurs en des plaintes fort touchantes :

Les fautes que j'ai faites, je ne les connais pas...
 Le Seigneur dans la colère de son cœur m'a regardé,
 Le dieu dans la fureur de son cœur m'a visité...
 Je cherche (du secours); nul ne me tend la main;
 Je pleure, et près de moi je ne trouve personne.
 Je crie; personne ne m'entend.
 Triste, gisant à terre, sans lever les yeux,
 Vers mon dieu miséricordieux je me tourne en gémissant.

Le suppliant ignore parfois la faute dont il s'est rendu coupable; ou il ne sait pas quelle divinité il a offensée; et, pour ne point risquer d'omettre justement celle-là dans ses invocations, il implore le « dieu inconnu », la « déesse inconnue ».

Le texte suivant publié par K. D. Macmillan rappelle les sentences des *Proverbes* :

N'ouvre pas la bouche, garde ta lèvre,
 Quand tu es en colère, ne dis pas un seul mot :
 D'avoir parlé trop vite tu te repentirais plus tard;
 En réprimant (tes) paroles *tu n'affligeras pas ton âme*¹.
 Tous les jours offre à ton dieu
 Sacrifice, prière et encens convenable;
 Devant ton dieu sois avec un cœur pur (?).
 Car c'est là ce qui convient à la divinité.
 Prière, demande et prostration
 Le matin présente-lui...(?)...

1. Je lis e négation avant le verbe.

Et grandement avec (l'aide de) dieu tu prospéreras.
Dans ta sagesse étudie les tablettes :
La crainte (de dieu) engendre la faveur,
Le sacrifice enrichit la vie,
Et la prière délivre du péché...

C'est là un des textes les plus remarquables par l'élévation des sentiments. Malheureusement, la seconde partie de la tablette est mutilée, et l'on ne voit pas au juste envers qui doit s'exercer la bienveillance qui y est recommandée. Fried. Delitzsch a exagéré l'importance de ce texte en y voyant le pendant du commandement d'aimer son prochain comme soi-même. En dehors des formules de prières citées plus haut, l'amour du prochain n'apparaît guère dans les textes cunéiformes; il est absent, en particulier, du code de Hammourapi qui punit de la peine de mort celui qui aide un esclave à s'enfuir, et celui qui abrite chez lui un esclave fugitif; tandis que le Deutéronome recommande : « Tu ne livreras pas à son maître l'esclave fugitif réfugié auprès de toi » (xxiii, 15, 26). On a dit : le code babylonien ne légifère pas du point de vue moral. — C'est vrai; jamais il ne s'inspire de motifs religieux pour interdire l'injustice; cependant, non seulement il ne réprime pas la convoitise, les mauvais désirs, mais il autorise certaines pratiques immorales, telles que la prostitution sacrée.

IX. — Séjour des morts. Vie future.

Le P. Dhorme résume bien les données qui nous sont fournies, sur le séjour des morts, par diffé-

rents textes, spécialement par le poème de la *Descente d'Ištar aux enfers*. « L'Hadès s'appelle le *ki-gallu* « vaste terre », ou, très souvent, « la terre » tout court. Nous connaissons sa souveraine Éreškigal « dame de la vaste terre » et son souverain Nergal. Car l'enfer est conçu comme un royaume qui a son autonomie et sa législation... Pas d'espoir de quitter le monde infernal; c'est « la terre sans retour..., la maison d'où l'entrant ne sort pas ». Il y a des gardiens pour empêcher les morts de remonter... Une septuple enceinte garantit la sécurité du royaume des morts. La condition des ombres n'est pas brillante. Ils sont dans l'obscurité la plus épaisse, d'où l'appellation de « maison de ténèbres ». Pour nourriture, ils ont de la poussière et de la boue. On se les représentait avec des ailes, comme des vampires. Ils venaient tourmenter les vivants, et nombre d'incantations avaient pour but de les éloigner. Ceux-là surtout étaient à plaindre dont « l'ombre n'a pas quelqu'un qui s'en occupe »... L'ombre attendait impatiemment que le cadavre eût été enseveli. Tant que le corps « gît dans la campagne », l'ombre n'a pas de repos¹. »

La condition des morts était regardée, semble-t-il, comme immuable. « Jusqu'à présent on n'a trouvé dans la littérature babylonienne aucune trace certaine de la croyance en une résurrection générale ou en la transmigration des âmes. La déification des rois dans l'ancienne époque babylonienne — parfois durant leur vie, et surtout après leur mort — doit être interprétée autrement et ne prouve rien concer-

1. *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. xxxiii-xxxiv.

nant la croyance à une résurrection générale » (Zimmern, *l. c.*).

Après les funérailles, accompagnées de lamentations, le corps était enterré (et non brûlé, comme plusieurs auteurs l'avaient admis sur des indices mal compris); et l'on mettait dans la tombe des provisions d'aliments et de boisson, des ornements et divers ustensiles.

X. — Remarques sur les comparaisons avec la religion de l'Ancien Testament.

L'histoire comparée des religions est très cultivée depuis quelques années. On a vu plusieurs savants assyriologues quitter momentanément les travaux plus sérieux de leur compétence, pour s'improviser historiens des religions ou même théologiens : tels Delitzsch, Jensen, Zimmern, Radau. Vu les méprises, parfois grossières, causées par cet entraînement, et les erreurs rapidement vulgarisées à titre de conclusions scientifiques, il est peut-être utile de présenter ici quelques réflexions sur ce sujet.

1. Pour comparer avec fruit plusieurs données, il est essentiel de bien connaître et de représenter exactement les divers termes de la comparaison.

M. Philippe Berger (membre de l'Institut) s'empare de cet oracle où Ištar promet à Asarhaddon de le protéger dans les combats, de le faire passer au milieu des villes ennemies incendiées : « Je ferai à ta droite monter de la fumée, et à ta gauche du feu s'allumer. » Par trois changements importants il le transforme en ceci : « Voici, *je serai* pour toi *une nuée pendant le jour* et *une flamme pendant la*

NUIT. » Et, avec une candeur parfaite, il compare cette idée avec ce qui est dit dans l'Exode (xiii, 21) de Jahvé accompagnant les Israélites dans une colonne de nuée pendant le jour, dans une colonne de feu pendant la nuit¹.

Il suffit à d'autres de trouver quelque part le nombre 3 pour découvrir aussitôt la Trinité. Ils ne parlent pas des groupements de divinités en *triades*, comme tout le monde; non, c'est la Trinité chrétienne qui, à leurs yeux, se rencontre déjà chez les anciens Babyloniens. Cela montre qu'ils ignorent l'énoncé même du mystère de la sainte Trinité. M. Hugo Radau poursuit avec acharnement cette comparaison, non seulement dans des articles de Revues, mais dans des ouvrages dont le sujet et le caractère scientifique devraient exclure de pareilles fantaisies.

Plusieurs comparent, avec les données babyloniennes, la religion de l'Ancien et du Nouveau Testament *interprétée d'abord suivant leurs préjugés rationalistes*. Ainsi, sans aller aussi loin que Jensen qui nie l'historicité de la personne de Jésus-Christ, Zimmern admet un fond historique dans le récit des Évangiles, mais il déclare le *miracle impossible a priori*; pour lui, « la résurrection et l'ascension par leur nature même sont entièrement du domaine mythique² ». Une fois ce principe arbitraire posé, *il faut* expliquer ces croyances, coûte que coûte, autrement que par les faits : on exploite, dans ce but, les conceptions babyloniennes, dans des comparaisons forcées.

1. *Les origines babyloniennes de la poésie sacrée des Hébreux*, p. 27.

2. *Zum Streit um die « Christusmythe »*, Berlin, 1910, p. 33.

2. Il ne faut pas oublier que la nature humaine est essentiellement la même dans tous les temps et dans tous les pays, avec ses facultés, ses besoins, ses tendances, sa faiblesse et ses misères. L'attitude de la prière, les manifestations extérieures du respect et de l'humilité sont à peu près les mêmes partout : on lève les bras au ciel, on se prosterne, on répète les invocations et les supplications en forme de litanie. L'idée de sacrifice se trouve au fond de toutes les religions. Il est assez naturel aussi de porter solennellement en procession les images de ceux que l'on veut présenter à la vénération publique. La purification, réelle ou symbolique, au moyen d'ablutions, la transmission d'un pouvoir par l'imposition des mains, et bien d'autres pratiques religieuses sont autant de choses très conformes aux dispositions de la nature humaine. Il est puéril de s'étonner des ressemblances en pareille matière, et de les noter avec empressement comme une découverte.

3. Quelques ressemblances, dans les lois et les coutumes, par exemple, pourront s'expliquer par la communauté de race entre les Babyloniens et les Hébreux. Entre Sémites, il est bien naturel qu'il y ait quelque chose de commun dans la façon de penser et de vivre. Les Israélites ont pu aussi emprunter tel usage à leurs voisins, même en ce qui concerne le culte ; les Pères de l'Église ont vu là une condescendance de Jahvé, autorisant ou tolérant certains rites moins parfaits. Encore faut-il, surtout quand il s'agit des doctrines, ne point se hâter de conclure à l'emprunt à cause des ressemblances, mais se demander s'il existe entre elles un lien réel, un rapport de filiation.

4. Plusieurs auteurs ont le tort d'insister sur des ressemblances de détail ou de surface, et de perdre de vue les différences essentielles.

Par les révélations proprement dites dont les prophètes d'Israël ont été favorisés ; par son monothéisme pur, et par son caractère surnaturel, la religion de l'Ancien Testament se place incomparablement au-dessus de toutes les autres religions antérieures au christianisme, et non pas seulement à un degré plus élevé, mais dans un ordre différent. Rien jusqu'ici n'a été retrouvé dans les textes cunéiformes qui puisse passer pour le prototype ou la source, pour le pendant ou l'analogue de l'espérance messianique¹.

5. Il faut se garder pourtant de confondre la *transcendance* de cette religion d'Israël avec une *opposition absolue et complète* qu'on imaginerait entre elle et toutes les religions viciées par le polythéisme, par les pratiques homicides ou immorales et autres erreurs. Dans la littérature babylonienne, qui représente la pensée religieuse de tant de générations, tout n'est pas perversion morale et superstition ; loin de là. A travers la forêt des conceptions mythiques et polythéistes, on entrevoit un Dieu créateur, qui gouverne le monde, qui punit ou pardonne les fautes, avec qui l'homme peut entrer en communication par la prière. L'obligation de la loi morale, la conscience du mal commis, la rétribution inévi-

1. ZIMMERN cite (KAT³, p. 380-381) la lettre d'un courtisan qui exalte son roi (très probablement Assourbanipal) et qui célèbre avec de fortes hyperboles la prospérité du règne. Mais cela ne peut compter pour *espérance messianique générale* ; et bien des traits essentiels qui caractérisent le règne du Messie sont absents de ce morceau.

table sont affirmées dans une foule de textes. En confiant au peuple élu des révélations surnaturelles, Dieu n'a pas abandonné les autres peuples sans lumière et sans secours¹.

Albert CONDAMIN.

Bibliographie.

I. — TRAITÉS GÉNÉRAUX.

C. P. TIELE, *Geschichte der Religion im Altertum*, Gotha, 1895, t. I.

MORRIS JASTROW JUNIOR, *The Religion of Babylonia and Assyria*, Boston, 1898.

— *Religion of Babylonia and Assyria*, dans *A Dictionary of the Bible* edited by James Hastings, Extra vol., 1904, p. 531-584.

— *Die Religion Babylonien und Assyrien*, Giessen, fascicules 1-15, 1902-1910. C'est l'ouvrage le plus complet sur la question; loin d'être achevé (octobre 1910).

A. H. SAYCE, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia* (Gifford Lectures), Edinburgh, 1902.

H. ZIMMERN, dans *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, von Eberhard Schrader, 3^e édition (= en abrégé, *KAT³*) (en réalité refonte totale de l'ouvrage, avec fond, forme et esprit différents : la 1^{re} partie, *histoire* par H. WINKLER, qui mêle souvent à l'histoire ses théories conjecturales très contestées; la 2^e partie, *religion*, par H. ZIMMERN : on peut se fier aux *faits* qu'il apporte au sujet de la religion babylonienne; mais il faut se méfier des rapprochements forcés et des comparaisons fausses avec la Bible). Berlin, 1902.

H. ZIMMERN, article *Babylonians and Assyrians* dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics* edited by James Hastings, t. II, 1909, p. 309-319.

1. Pour plus de détails voir l'article *Babylone et la Bible* dans le *Dictionnaire apologetique de la Foi catholique*, publié sous la direction de A. D'ALÈS.

ALFRED JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, avec 216 figures et 2 cartes, 2^e édition, Leipzig, 1906. (Plus respectueux pour la Bible que Winckler et Zimmermann; mais trop partisan des théories astrales de Winckler.)

FRIEDRICH JEREMIAS, dans *Lehrbuch der Religionsgeschichte* sous la direction de Chantepie de la Saussaye, 3^e édition, Tübingen, 1906. (Dans cette 3^e édition, Fried. Jeremias semble avoir pleinement adopté, à la suite de son frère Alfred Jeremias, le système mythico-astral de Winckler.)

CARL BEZOLD, dans *Die Orientalischen Religionen* (*Die Kultur der Gegenwart* herausgegeben von Paul Hinneberg, Teil I, Abteilung III, 1), Berlin, 1906. (Très savant et prudent; traite la question dans les grandes lignes et brièvement.)

ROBERT WILLIAM ROGERS, *The Religion of Babylonia and Assyria, especially in its relations to Israel*, London, 1908. (Contient dans les dernières pages une bonne réfutation du système mythico-astral de Winckler.)

P. PAUL DHORME, O. P., *La Religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910 (personnel, documenté, excellent).

P. F. X. KUGLER, S. J., *Im Bannkreis Babels. Panbabylonische Konstruktionen und Religionsgeschichtliche Tatsachen*. (Renversement des constructions de Winckler par un savant qui joint la compétence de l'astronome à celle de l'assyriologue.) Münster i. W., 1910.

II. — TEXTES ET ÉTUDES DE TEXTES.

P. PAUL DHORME, O. P., *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1906.

Abbé FRANÇOIS MARTIN, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1900 et 1903.

P. MARIE-JOSEPH LAGRANGE, O. P., *Études sur les religions sémitiques*, 2^e édition, Paris, 1905, ch. x, p. 342-395.

L. W. KING, *The seven Tablets of Creation*, London, 1902.

— *Babylonian Magic and Sorcery*, London, 1896.

R. CAMPBELL THOMPSON, *The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon*, London, 1900.

— *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*, London, 1903.

(Le récent ouvrage de M. R. Campbell Thompson intitulé *Semitic Magic*, London, 1908, n'a aucune valeur scientifique : c'est un pêle-mêle de faits et de citations sans ordre et sans logique.)

STEPHEN LANGDON, *Sumerian and Babylonian Psalms*, Paris, 1909. (Recueil important : « The material collected and edited in this book, dit l'auteur, comprehends nearly all the temple liturgy of the official Babylonian and Assyrian religion yet published. »)

Très intéressants, mais destinés aux spécialistes, sont les textes religieux publiés par G. Reisner, Zimmern, Tallqvist, Knudtson, etc.

III. — OUVRAGES PLUS RÉCENTS.

L. W. KING, *A History of Sumer and Akkad*, London, 1910.

MORRIS JASTROW JR, *Aspects of religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*, London, 1911.

F. X. KUGLER, S. J., *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, Münster i. W., 1907, 1909, 1912.

CARL FRANK, *Studien zur babylonischen Religion*, vol. 1, Leipzig, 1911.

Textes importants publiés par le British Museum, par Sheil, Thureau-Dangin, H. de Genouillac, etc.

CHAPITRE XIII

L'ISLAM

Sommaire. — I. *La religion arabe avant l'Islam* : le paganisme arabe, — la religion sabéenne, — le Judaïsme, — le Christianisme, — les Hanifs. — II. *Mahomet* : Sa vie. — Son caractère. — III. *Les sources de l'Islam* : Le Qoran. — Le Hadith. — IV. *Devoirs des fidèles de l'Islam* : Les « piliers de l'Islam » : la foi, la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage. — Les guerres saintes. — Autres devoirs. — V. *Dogmes de l'Islam* : Monothéisme : Dieu, les Anges, les Djinns. — Révélation. — Eschatologie : Mort, jugement, enfer, ciel. — VI. *Développement de l'Islam* : La question de souveraineté. — La question dogmatique. — Innovations : le Soufisme, le culte des Saints, le Messianisme. — Conclusion. — Bibliographie.

La religion du Qoran se nomme « Islâm », « résignation » ; elle fut fondée en Arabie, au début du VII^e siècle. Son fondateur, Mahomet, était un homme de génie, mais ce génie n'était pas inventif. Il se servit simplement d'anciens matériaux pour en construire une nouvelle religion. Quels furent donc ces matériaux anciens, quelles furent dans l'Arabie avant l'Islam les forces religieuses en activité, forces indigènes ou étrangères, voilà ce que nous devons d'abord rechercher.

I. — La religion arabe avant l'Islam.

1. *Le paganisme arabe.* — « L'esprit sémite est essentiellement monothéiste, » affirmait Renan pour expliquer le monothéisme des Hébreux. La découverte du panthéon babylonien a fait justice de cette assertion. Mais la raison prétendue de cet état d'âme, — la monotonie du désert, — se trouve réfutée d'une façon plus frappante encore par la profusion des divinités locales en Arabie. Ces divinités étaient adorées sous la forme de blocs de pierre, ou, moins souvent, de bois (cf. les Massébas et les Achéras dont il est fait mention dans la Bible). Ces blocs, sauf de rares exceptions, n'étaient pas enfermés dans des maisons, ni taillés pour représenter de quelque façon la forme humaine. Tout près, il y avait un arbre, auquel pendaient des habits et des armes, offrandes de pieux adorateurs, et une source où l'on puisait l'eau nécessaire aux besoins sacrificiels et autres. Tout autour était le *Himâ*, « enceinte sacrée », souvent de grande étendue, peuplée de chameaux, de gazelles, et d'autres espèces d'animaux sauvages et apprivoisés, tous consacrés au dieu. Les sacrifices humains, en honneur à une époque plus ancienne, avaient été remplacés depuis longtemps par des sacrifices de brebis, de bœufs, surtout de chameaux. On répandait toujours le sang de la victime sur la pierre, ou bien dans un trou creusé en terre, pour assurer l'union avec la divinité. Ceux qui avaient offert le sacrifice consommaient la chair au banquet rituel qui suivait.

En dehors du sacrifice et de l'offrande, les princi-

pales pratiques religieuses se rattachant au sanctuaire étaient la procession et la divination. La procession avait d'ordinaire pour but d'obtenir un secours spécial. Il fallait faire sept fois le tour du sanctuaire avec des habits d'emprunt, ou bien dans un costume plus ou moins léger. Quant à la divination, les Arabes la pratiquaient lorsqu'ils hésitaient sur l'opportunité de certaines entreprises, surtout si la chose était difficile ou dangereuse, comme de piller une tribu hostile ou de venger un parent tué. Généralement, on cherchait les décisions de la divinité en tirant au sort des flèches sans pointe, qui contenaient la réponse affirmative ou négative à la question proposée.

Pour l'intelligence du paganisme arabe, il est souverainement important de rappeler la fête qui se célébrait dans le voisinage de la Mecque, probablement à l'équinoxe d'automne. Les pèlerins y affluaient de toutes les parties de la péninsule. La trêve religieuse de trois mois observée avant, pendant et après la fête, leur garantissait sécurité, et les foires qui se tenaient à cette époque dans les environs assuraient un grand concours de peuple. Particulièrement célèbre était la foire d'Okâz; elle durait au moins un mois; les trafiquants y vendaient leurs marchandises; les poètes y récitaient leurs vers; les guerriers y amorçaient de futures querelles, ou même en fixaient le temps et le lieu; on y faisait toutes les sortes de proclamations publiques, qui intéressaient la nation arabe, les tribus ou les individus. Point n'est besoin de décrire ici la fête, car c'était pratiquement la même chose que le pèlerinage musulman qui lui a succédé. En établissant entre les diffé-

rentes tribus le lien de cérémonies religieuses communes, cette fête les habitua à l'idée d'un dieu commun, et ainsi fraya la voie au monothéisme. De plus, elle fit de la Mecque un centre religieux pour toute l'Arabie, grâce à la politique des Qoraïchites, qui invitaient tout le monde à visiter leur ville et leur sanctuaire, et à prendre part à la foire annuelle, tenue à la fin du pèlerinage.

Nous ne ferons que noter en passant la croyance superstitieuse aux démons, aux sorciers, aux augures, et les autres éléments d'un paganisme plus grossier que l'on pourrait trouver chez les anciens Arabes. Il faut pourtant remarquer que les pratiques religieuses, inspirées par l'espoir et la crainte, tendaient seulement à obtenir une prospérité toute temporelle. La croyance à une vie future, croyance attestée par les rites funéraires ¹, avait cessé d'exercer sur les Arabes une influence pratique. Quelques penseurs de l'Arabie du Nord et du Centre avaient bien saisi la vanité d'une vie et d'une activité sans but; mais c'est dans le royaume sabéen du Sud qu'il faut chercher un idéal plus relevé.

2. *Religion sabéenne.* — Là, des temples et des images avaient remplacé depuis longtemps l'antique adoration des blocs de pierre, et l'on offrait au dieu holocaustes et encens. La prière, le jeûne et autres austérités, la confession des péchés et les ablutions rituelles étaient pratiquées au moins par les prêtres. Déjà, vers la fin du iv^e siècle, nous trouvons établie au pays de Saba une religion monothéiste; cette religion combinait une certaine croyance à la

1. On fournissait des provisions au défunt, et sur la tombe on immolait son cheval et on brisait ses armes.

grâce, à la rémission des péchés et à la vie future, avec des pratiques païennes d'offrande et de divination. Bien que nous trouvions quelque mention de destruction d'idoles, lors de la conquête de l'Arabie du Sud par les Musulmans, au ^{vi}^e siècle, nous pouvons cependant supposer que ces doctrines nouvelles étaient largement répandues dans la région. Elles avaient été empruntées au Judaïsme et au Christianisme.

3. *Judaïsme.* — De bonne heure, les avantages commerciaux avaient attiré les Juifs en Arabie. Des inscriptions attestent leur présence dans al-Hejr et Tihâma. Ils s'étaient aussi établis dans les fertiles oasis de Khaibar et de Taima, et surtout dans l'importante ville de Médine et ses alentours. Tâif aussi, non loin de la Mecque, eut sa colonie juive. Si grand fut le pouvoir des Juifs dans l'Arabie méridionale, qu'en 520, nous trouvons un des leurs, Joseph Dhou Nowâs, sur le trône de Saba.

4. *Christianisme.* — Le Christianisme n'exerça pas une moindre influence. Du royaume des Ghasanides sur la frontière de Syrie, et des Lachmides sur la frontière de Mésopotamie, vassaux les premiers de Byzance, les seconds de l'empire perse, le Christianisme s'était répandu dans nombre de tribus du nord et de l'est. Au sud, les Abyssins, convertis vers la fin du ^{iv}^e siècle, apportèrent sans tarder à leurs voisins la bonne nouvelle de l'Évangile, et établirent de fortes colonies chrétiennes à Aden et à Nejrân. Les marchands de vin, venus de Syrie, et les nombreux ermites du désert, dont il est souvent fait mention dans la poésie préislamique, avaient importé les nouvelles idées même dans l'Ara-

bie centrale, ce refuge du paganisme; et, au moins à Médine, il y avait une colonie chrétienne. Il faut pourtant nous rappeler que presque tous les Arabes chrétiens appartenaient à des sectes hérétiques¹, et que de plus leur Christianisme évoquait dans l'esprit de leurs compatriotes l'idée d'une invasion étrangère².

5. *Hanîfs*. — Les doctrines du Judaïsme et du Christianisme étaient donc à la portée des Arabes. A cette même époque, quelques individus de la Mecque, de Médine et de Taïf, les trois cités principales de l'Arabie centrale, tentèrent d'utiliser ces doctrines sans s'y assujettir; c'étaient les Hanîfs, penseurs éclectiques, que les historiens musulmans ont représentés de préférence comme cherchant à revivre la religion de leur grand ancêtre Abraham. Ils avaient pour cela pris aux Juifs et aux Chrétiens les doctrines et les observances qui convenaient le mieux à leur but. Ils se privaient de vin et pratiquaient d'autres mortifications; ils étaient monothéistes rigides; ils croyaient à une vie future avec son éternité de récompenses et de peines; quelques-uns passèrent à l'Islam

1. Il est étrange que PALMER accepte sans discussion les dires de Mahomet et regarde les Arabes chrétiens comme au-dessous du niveau de l'Islam. Il suffit, pour prouver le contraire, de rappeler les Nejrânîs, leurs 340 martyrs sous le roi juif Dhou Nowâs, leur évêque Koss, resté le modèle proverbial de l'éloquence de la chaire, et leur résistance persévérante à l'Islam pendant des siècles, jusqu'à ce que l'histoire les perde de vue.

2. On peut ajouter ici que l'occupation de l'Arabie méridionale par les Perses, peu avant 600 après J.-C., y introduisit la religion mazdéenne. Cette religion exerça sur l'Islam primitif une influence qu'il est difficile de définir avec précision, mais qui fut relativement peu importante, bien que Goldziher, une autorité de premier ordre, trouve que l'on tient trop peu de compte de cette influence, et lui attribue par exemple l'usage des cinq périodes de prière, ainsi que certaines lois de purification rituelle.

ou au Christianisme, tandis que d'autres moururent sans avoir parfait leurs recherches de la vérité, sans avoir résolu leurs doutes religieux. L'un d'entre eux, le Taïfite Omayya, fameux par sa science et son talent poétique, chercha à instruire ses contemporains païens et à élever leur idéal par ses poèmes religieux. Deux autres Hanîfs eurent à la Mecque d'étroites relations avec Mahomet. Pourtant quand le prophète se donne comme un Hanîf, il ne faut pas voir là un tribut payé à ses prédécesseurs. C'est plutôt une étiquette destinée à faire passer la nouvelle doctrine comme la foi d'Abraham et d'Ismaël, la religion nationale de l'Arabie.

II. — Mahomet.

1. *Sa vie.* — Mahomet naquit à la Mecque vers 570. Ses parents étaient d'humble condition. Son père mourut avant sa naissance. Encore tout jeune, il perdit sa mère, puis son grand-père; et ainsi ce fut le chef du clan, l'oncle de Mahomet, le généreux Abou Talib, qui s'occupa de l'orphelin et se montra toujours dans la suite son protecteur très fidèle. L'un des métiers de sa jeunesse semble avoir été d'accompagner les caravanes d'Arabie du Sud et de Syrie, probablement dans quelque emploi subalterne. Ces voyages ont dû élargir son horizon religieux. Plus tard, il eut l'heureuse fortune de se faire remarquer d'une veuve riche et âgée, Khadija, qui l'employa d'abord à trafiquer pour elle, et plus tard le prit pour époux. L'orphelin sans fortune était devenu un homme riche et influent, et put tourner son attention vers d'autres objets. Il passa la plus grande partie

des quinze années qui suivirent dans le repos et la contemplation, se retirant pour cela dans les cavernes sur les collines voisines de sa ville natale. Ce fut à l'un de ces moments de réflexion solitaire, alors qu'il avait environ quarante ans, qu'il reçut sa mission prophétique. Sa femme fut la première qui crut en lui. Bientôt d'autres adeptes, attirés par son caractère et la nature de ses révélations, se rassemblèrent autour de lui, et la nouvelle religion se trouva fondée. Dans sa toute première forme cette religion enseignait la croyance en un Dieu unique et en son prophète Mahomet, et l'existence de la vie future; elle imposait comme devoirs essentiels l'aumône et la prière.

Les rudes invectives de Mahomet contre ses concitoyens injustes et idolâtres qu'il menaçait d'un bref et terrible jugement, attirèrent bientôt sur les fidèles une dure persécution. Les esclaves musulmans étaient torturés par leurs maîtres; on ne pouvait les sauver qu'en payant leur affranchissement, ou en leur permettant de désavouer en public la foi qu'ils professaient en secret. Les hommes libres étaient reniés par leurs clans, chose très grave, et qui nécessita la première Hégire, « émigration », en Abyssinie, l'an 615. En Arabie, un homme sans clan « portait sa vie dans ses mains ». Seuls les Hachimites, grâce à Abou Tâlib, inébranlablement fidèle au sentiment de l'honneur, refusèrent d'abandonner leurs parents musulmans; aussi furent-ils mis en quarantaine par les autres clans. Ces mesures de rigueur furent, il est vrai, abandonnées comme inefficaces après quelques années; mais Mahomet, désespérant enfin de convertir les Qoraïchites, prêcha la nouvelle foi aux diverses tribus réunies pour le pèlerinage de la

Mecque. Les pèlerins de Médine, à qui leurs colonies juives et chrétiennes avaient rendu ces idées familières, flattés d'ailleurs dans leur orgueil national par ces révélations faites à un Arabe en langue arabe, reçurent la nouvelle foi, la propagèrent chez eux à leur retour, et pendant le pèlerinage de 622, dans une entrevue secrète avec le prophète, lui promirent pour ses fidèles protection et égalité juridique, s'ils venaient se fixer chez eux. Le résultat immédiat de cette promesse fut la seconde Hégire¹ ou émigration de Médine, la base du calendrier musulman. Les habitants de Médine, affaiblis par des querelles intestines, furent heureux de cet accroissement de forces militaires; quant à Mahomet, il trouva dans les colonies juives et chrétiennes une source abondante d'inspiration religieuse, et dans la rivalité des partis qu'il pouvait facilement exciter les uns contre les autres, un instrument de puissance politique.

A Médine, son premier soin fut de parfaire son système religieux. Au lieu de la tribu, il substitua celui de la fraternité religieuse; il régla le temps, le lieu et le mode de la prière; il fit du vendredi le jour du sabbat musulman; il introduisit le jeûne, et établit la distinction entre aliments purs et impurs. La seconde année de l'Hégire vit mettre le suprême couronnement à la nouvelle religion par la transformation du temple païen de la Mecque en sanctuaire musulman national, et l'établissement de la guerre sainte comme l'exercice le plus méritoire du culte nouveau. Ce fut surtout la sagacité politique de Mahomet qui

1. La traduction ordinaire « fuite » est linguistiquement incorrecte, et, de plus, donne une fausse idée des circonstances dans lesquelles Mahomet quitta sa patrie.

lui fit voir dans cette mesure le seul moyen d'unir toute l'Arabie sous sa domination civile et religieuse. Pour justifier ce compromis avec le paganisme, il déclara avoir appris dans une révélation que la sainte maison de la Mecque était le tout premier temple élevé à Dieu, temple fondé par Abraham et Ismaël, les grands ancêtres de la race arabe.

Nous ne parlerons pas en détail des guerres qui suivirent. Les expéditions contre les Qoraïchites et la victoire signalée de Badr (624) excitèrent un enthousiasme que ne put abattre la défaite de Ohod (625). L'attaque de Médine en 627 fut repoussée. Les tribus avoisinantes du nord et de l'est furent peu à peu soumises. Mahomet demanda de faire le pèlerinage en 628, et les Qoraïchites crurent préférable de lui accorder cette permission pour l'année suivante. La réapparition de Mahomet au milieu de sa ville natale, dans l'éclat de son nouveau prestige, amena immédiatement la conversion de guerriers comme Khâlid et Amr, et fit une telle impression sur le reste de la tribu que dans les premiers mois de l'année suivante, la Mecque ouvrit pacifiquement ses portes à l'armée d'invasion. Cette reddition fut bientôt suivie de la victoire de Honain, qui décida du sort de l'Arabie centrale, et amena des ambassades de soumission de toutes les parties de la péninsule. L'Arabie méridionale fut soumise en 631. L'année suivante, tandis qu'il méditait le projet de subjuguier les Grecs et les Perses, Mahomet mourut en paix à Médine, sans laisser aucune instruction pour régler le gouvernement futur de la religion et de la nation qu'il avait fondées.

2. *Son caractère.* — Pour juger la valeur morale

du prophète, il nous faut distinguer avec soin entre le Mahomet de la Mecque et le Mahomet de Médine. L'hostilité témoignée aux Juifs et aux Chrétiens, l'introduction du paganisme dans l'Islam, l'institution de la guerre sainte, la violation de ses propres lois sur le mariage, bien larges pourtant, l'excitation au vol et au meurtre, la justification de ses crimes et de ses machinations par des révélations prétendues (péché dont il avoue lui-même dans le Qoran sentir pleinement l'énormité), tout nous force à conclure qu'à Médine nous avons affaire à un politique sans scrupules. D'autre part, à la Mecque, il fait preuve d'une conviction profonde et persévérante de la vérité de ses révélations, dont il avait d'ailleurs auparavant recueilli et assimilé les éléments. Et comme ses actions ne sont pas en désaccord avec cette persuasion subjective, — sans vouloir trancher définitivement une question dont la solution complète nous échappe, — nous pouvons mettre ses prétentions prophétiques sur le compte des maladies nerveuses dont il souffrait, ou, mieux encore, sur la croyance contemporaine à la réalité de l'inspiration surnaturelle, d'autant plus facilement admise par Mahomet, qu'elle fournissait une explication satisfaisante de ses expériences religieuses. Quand les écrivains non-catholiques l'appellent prophète, il faut se rappeler que ce titre ne suppose pas pour eux comme pour nous la sainteté de la vie et la communication avec Dieu. Tiele explique ce qu'ils entendent lorsqu'il dit que Mahomet, tel un filtre, laissa passer à travers soi les idées religieuses et morales alors courantes en Arabie, non, il est vrai, les meilleures ni les plus hautes, mais celles qui s'adaptaient

le mieux à sa propre individualité, leur donnant en même temps unité et vie. Nous ne refusons pas d'appeler Mahomet prophète en ce sens; mais nous avons le droit de protester contre la dépréciation des Prophètes de l'Ancien Testament qu'un pareil usage du mot suppose d'ordinaire chez les écrivains rationalistes.

III. — Les sources de l'Islam.

Le Qoran et le Hadîth sont les deux sources dont l'Islam est dérivé. Disons un mot de chacune d'elles.

Le nom d' « Al-Qoran », appliqué d'abord à chacune des révélations particulières de Mahomet, fut employé plus tard pour désigner la collection complète de ces révélations rédigée après la mort du prophète par son secrétaire Zaid. Ce manuscrit privé, dont l'authenticité est assez sûre, fut révisé et officiellement reconnu en 660; on réunit et on brûla toutes les autres copies. Ce texte contient 114 *Souras* ou chapitres, qui ne forment pas un tout organique et dont chacun ne représente pas une révélation particulière. Ces chapitres sont divisés en versets, *Âyât*; ils sont disposés surtout par ordre de longueur, les plus longs étant les premiers. Zaid suppléa au manque de chronologie en faisant précéder chaque Soura d'une indication de lieu : « La Mecque », ou « Médine ». Ces indications sont généralement correctes, mais tout à fait insuffisantes pour dater les Souras; il faut les contrôler et y suppléer par les allusions aux événements contemporains, les particularités de style, et les autres critères internes.

Le Hadîth, « communication » ou « narration »,

contient non seulement les paroles de Mahomet (le Qoran est la parole de Dieu), mais encore la *Sonna*, « façon ordinaire de faire les choses », observée par Mahomet et ses compagnons; c'est de ce mot que les Mahométans orthodoxes ont tiré leur nom de Sonnites. Ces traditions, dont les unes dérivait d'ouvrages juifs ou chrétiens¹, tandis que les autres étaient inventées sans scrupule pour favoriser certaines vues politiques ou religieuses, avaient dépassé le million avant le ix^e siècle. A cette époque, on collectionna celles qui semblaient le plus authentiques; six de ces collections furent officiellement reconnues. Même parmi les traditions approuvées, il y en a relativement peu qui réellement remontent à Mahomet; toutes cependant ont eu leur influence sur l'Islam; deux d'entre elles ont marqué la voie que devait suivre le parti orthodoxe. « Ma communauté ne s'accordera jamais sur une doctrine fausse », tel est le fondement du principe de *Ijmâ* qui donne force de loi à tout ce sur quoi il y a consentement universel. « Les différences d'opinion dans ma communauté sont un signe de la miséricorde divine » : cette dernière maxime autorise de légères variations dans la doctrine, comme celles par exemple qui distinguent les quatre écoles ritualistes orthodoxes, fondées vers l'an 800 et appelées du nom de leurs fondateurs, les Hanafites, les Malikites, les Châfiites, et les Hanbalites.

1. D'un intérêt tout spécial est le témoignage suivant, mutilé, mais suffisamment clair sur la croyance des Orientaux à l'Immaculée-Conception vers cette époque : « Tout être humain à sa naissance (*sic*) est touché par Satan, excepté Marie et son Fils. » Cette tradition ne fut naturellement pas comprise de celui qui l'emprunta, car le Qoran ne sait rien du péché originel.

IV. — Devoirs des fidèles de l'Islam.

Les piliers de l'Islam. 1. *La foi.* — Les cinq principaux devoirs du fidèle, « les piliers de l'Islam », comme on les appelle, sont la foi, la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage. Le premier de ces devoirs ne nous retiendra pas longtemps. « Il n'y a de Dieu qu'Allah, et Mahomet est l'envoyé d'Allah », telle est la brève profession de foi qui a été toujours en usage parmi les musulmans. La récitation publique de cette formule, dont tout musulman doit s'acquitter au moins une fois, suppose la conversion, rend l'apostat passible de mort et enchaîne à l'accomplissement de toute la loi. La formule ne détermine pas les dogmes qu'il faut croire, mais les théologiens musulmans lui font contenir en pratique les six articles suivants : croyance en Dieu, aux anges, aux saints livres, aux prophètes, à la résurrection et au jugement, enfin à la prédestination. Nous traiterons de ces dogmes plus complètement dans la suite.

2. *La prière*¹. — Tout mahométan doit prier cinq fois par jour : entre l'aurore et le lever du soleil, à midi, dans l'après-midi, au coucher du soleil, et après la tombée de la nuit. Au début, il est vrai, à la Mecque, Mahomet, sur le modèle des Juifs et peut-être des moines chrétiens, avait fixé comme temps de prière le matin, le soir et la nuit, et ce dernier temps se prolongeait parfois beaucoup ; mais à Médine, il comprit que ses adeptes dont il fallait alors faire des guerriers, avaient besoin de tout leur

1. « Exercice rituel » est, comme nous le verrons, une traduction plus exacte du mot mahométan « Salât ».

sommeil; aussi abrégea-t-il leurs dévotions nocturnes, et il y substitua la prière de l'après-midi. Le cinquième temps est d'origine incertaine.

Mahomet déclara que la voix humaine était l'instrument le plus convenable pour annoncer le temps de la prière, et ainsi abandonna après essai la trompette juive et les nâkous, « les battants de bois », des chrétiens. Et ceux-là ne peuvent qu'approuver ce choix qui ont une fois entendu le Muezzin du haut du svelte minaret de la mosquée chanter dans l'air calme du soir : « Allah est grand. J'atteste qu'il n'y a de Dieu qu'Allah, et Mahomet est l'envoyé d'Allah; venez adorer. Allah est grand; il n'y a de Dieu qu'Allah. »

Au son de cet appel du Muezzin, le musulman fait d'abord ses ablutions; il se lave les mains et les bras jusqu'au coude, les pieds jusqu'à la cheville. Ce rite est si indispensable, que, lorsqu'il ne peut avoir de l'eau, dans le désert par exemple, le fidèle pour suppléer doit se frotter avec du sable. Ensuite il doit accomplir une série régulière de mouvements du corps; il se tient debout, il s'incline, il s'agenouille, il se prosterne; il doit répéter, au moins mentalement, une liste précise de formules de prière, toujours en arabe. Il peut se livrer à ces exercices en particulier, dans n'importe quel endroit propre; le mieux est d'aller à la mosquée; placé derrière l'Imâm, qui dirige la prière, et imitant ses mouvements, le fidèle est prémuni contre tout danger de manquer aux observances rituelles. Une autre cérémonie indispensable est la Qibla, l'orientation face à la Mecque pendant la prière. Mahomet avait d'abord enjoint à ses fidèles de prier tournés vers

Jérusalem, selon l'usage des Juifs et des Chrétiens à cette époque ; cette prescription fut changée à la suite d'une révélation opportune que le prophète eut à Médine, lorsqu'il eut rompu définitivement avec les Juifs et les Chrétiens et établi à la Mecque le sanctuaire national de l'Islam.

La mosquée, qui n'est pas seulement le lieu du culte, mais encore un logement pour les voyageurs pauvres, diffère peu d'une église catholique d'où l'on aurait enlevé les autels, les statues, les chaises et l'orgue. De fait, quelques-unes des plus belles mosquées sont d'anciennes cathédrales chrétiennes. Elles doivent avoir un minaret ou svelte tour correspondant à notre clocher, un mihrab ou niche dans le mur, indiquant la direction de la Mecque, et un minbar ou chaire, d'où un laïque instruit prêche chaque vendredi à une assemblée libre. Ce sermon, qui a lieu vers midi et est précédé de prières, est le seul exercice spécial du sabbat musulman ; ce jour-là les gens sont libres de se livrer à leurs occupations ordinaires ; pourtant la coutume de consacrer ce jour au repos commence à s'introduire.

Comme spécimen de prières, voici la première Soura du Qoran. Elle est aussi populaire chez les mahométans que chez nous le « Notre Père » ou le « Je vous salue Marie » :

« Au nom d'Allah, le Miséricordieux, le Compatissant ! »

« Louange à Allah, le Seigneur des (trois) mondes, »

« Le Miséricordieux, le Compatissant ! »

« Le roi du jour du jugement. »

« Toi (seul) nous t'adorons et de toi (seul) nous implorons [secours. »

« Guide-nous au sentier qui est droit, »

« Le sentier de ceux pour qui ton amour est grand, pas de
 [ceux sur qui est la haine, ni de ceux qui dévient.
 « Amen ! O Seigneur des anges, des génies (djinns) et des
 [hommes ! »

La fidélité des musulmans, surtout des pauvres, aux prières prescrites, et leur complète absence de respect humain, lorsqu'ils s'en acquittent, peuvent servir sur ce point de modèle à beaucoup de chrétiens.

3. *L'aumône*. — Les œuvres de charité jouent un tel rôle au commencement de l'Islam, qu'il y a une apparence de vérité dans une théorie insoutenable émise par Grimme, mais rétractée depuis par cet auteur : Mahomet, d'après lui, se serait alors servi de la religion uniquement comme d'un moyen puissant pour procurer des réformes sociales, de même qu'il s'en servit plus tard pour promouvoir ses desseins politiques. Le mot par lequel il exprime le devoir de l'aumône, *zakât*, littéralement « purification », témoigne de son emprunt aux Juifs et Chrétiens, qui regardaient l'aumône comme un moyen spécial de justification et de satisfaction pour le péché. Ce qui amena Mahomet à donner à l'aumône une si grande place, ce furent tout à la fois l'arrogance et l'injustice qui régnaient alors à la Mecque, et le fait que la générosité est la vertu nationale des Arabes. Et précisément ces mêmes raisons avaient provoqué à la Mecque, pendant la jeunesse du prophète, un mouvement en faveur du soulagement de la misère et de la réparation de l'injustice.

Le précepte, sans jamais recommander en aucune façon la pratique de la pauvreté, imposa d'abord aux

- fidèles le devoir d'employer leur superflu à soulager les parents pauvres, les orphelins, les mendiants, les esclaves, etc... Mais lorsque plus tard, à Médine, l'Islam devint un état politique, autant qu'une religion, on rassembla l'argent des aumônes et on le mit au trésor pour l'employer en partie aux frais de la guerre sainte. Cette mesure préluda à une autre décision dans le même sens prise plus tard par le successeur de Mahomet : il établit une distinction entre l'aumône privée et le tribut civil. A partir de ce moment on donna le nom de *zakât* aux impôts exigés de chaque individu et calculés d'après sa fortune, à un taux fixé par les livres de la loi ; et dans les commencements ces impôts furent consciencieusement employés au service de la communauté. L'aumône non officielle, *sadakât*, en argent ou en nature, est obligatoire, elle aussi ; elle se pratique surtout à la fin du mois de jeûne, le *Ramadân*.

4. *Jeûne*. — Les anciens Arabes tenaient en grande estime la frugalité, et la patience à endurer les tourments de la faim et de la soif, vertu qu'ils avaient souvent à pratiquer. Ce fait peut avoir contribué à faire du jeûne le quatrième « pilier » de l'Islam. Cette obligation fut imposée d'abord pour un seul jour de l'année, l'*Achourâ*, le dixième jour du premier mois musulman, le Moharram¹ ; plus tard, l'obligation fut étendue aux trente jours entiers du *Ramadân*. La raison que l'on donna de ce choix fut que, pendant ce mois, Mahomet avait reçu ses premières révélations. Tout comme l'*Achourâ* est évi-

¹ Ce jeûne s'observe encore à la Mecque.

demment le Yôm Kippour des Juifs, le Ramadân semble être notre Carême, que les chrétiens orientaux observaient alors en jeûnant jusqu'au coucher du soleil pendant une période de trente-six jours, en mémoire de la préparation de Notre-Seigneur à sa mission apostolique.

Dans les villes mahométanes, pendant le mois de Ramadân, deux heures avant le lever du jour, le son du canon avertit les fidèles de préparer leur repas du matin. Quand, selon la prescription du Qoran, il y a assez de lumière pour distinguer un fil blanc d'un fil noir, on répète le signal, et, à partir de ce moment, le Musulman ne peut ni manger, ni boire, ni fumer, ni user de parfums, ni même avaler exprès sa salive, jusqu'à ce qu'il ait entendu au coucher du soleil le coup de canon bienvenu, qui lui permet de se dédommager des privations de la journée. Comme les Mahométans ont un calendrier lunaire, le Ramadân fait tous les trente-trois ans le tour des saisons, et il est dur par un jour de juin, sous le soleil d'Orient, de passer les seize longues heures du jeûne, sans pouvoir calmer les ardeurs de la soif. Naturellement, pendant le saint mois, le commerce décline; les ouvriers sont épuisés, et tous ceux qui ne sont pas obligés de faire autre chose passent une grande partie de leur journée à dormir.

Le jeûne, obligatoire pour tous à partir de quatorze ans, est très bien observé, surtout par les pauvres. Les malades, il est vrai, tout comme les voyageurs et les soldats, peuvent remettre leur jeûne à une période plus opportune, ou même, si leur maladie devient un obstacle insurmontable, se libérer en payant une somme fixée; pourtant Burton

nous parle de malades du Caire, qu'il ne put décider ni à retarder le jeûne, ni à s'en libérer, même pour sauver leur vie. Il y a aussi pendant le saint mois des prières spéciales à la mosquée, jour et nuit. A la fin du Ramadân, on célèbre la grande fête de « la rupture du jeûne », ou *petit Beiram*¹, comme l'appellent les Turcs. Cette fête dure généralement trois jours. Le Qoran voit aussi dans le jeûne une œuvre de surérogation, et une pénitence à imposer pour certaines fautes.

5. *Pèlerinage*. — Tout musulman, qui en a les moyens, doit accomplir une fois dans sa vie le *Hajj*, « pèlerinage » à la Mecque et aux saintes localités des environs. Nous avons dit plus haut quelle importance avait ce pèlerinage chez les anciens Arabes, quand et pourquoi Mahomet l'intégra dans l'Islam. Reste maintenant à le décrire brièvement.

Le neuvième jour de *Dhou l-Hijja*, « le mois de pèlerinage », a lieu tous les ans à Arafat — (colline haute de moins de 70 mètres, à 20 kilomètres environ de la Mecque), — une grande fête de réunion pour les Musulmans de toutes les parties du monde. Ils sont tous vêtus de l'*ihrâm*, « robe blanche » de pèlerinage, et attendent l'ordre de l'Imâm pour aller en procession au sanctuaire voisin. La permission est donnée peu de temps après le coucher du soleil, et tous partent pour Muzdalifa à 6 kilomètres de là, dans la direction de la Mecque ; on y veille toute la nuit. De bonne heure

1. Le « grand Beiram », *Corban Beiram*, est une fête qui se célèbre les 10, 11 et 12 de Dhou l-Hijja, non seulement à la Mecque, mais dans tout l'Islam ; on la solennise par des sacrifices.

le lendemain, chaque pèlerin ramasse sept cailloux; ainsi armés, tous marchent au commandement donné, jusqu'à Mina, à mi-chemin entre Muzdalifa et la Mecque. Là, le démon, représenté simplement par une pile de pierres blanchies à la chaux, est lapidé avec les cailloux; on immole des victimes, surtout des moutons; on enlève l'ihram, on se coupe les cheveux et les ongles, — preuve qu'à l'époque païenne, les cérémonies, qui comprenaient aussi des sacrifices à Muzdalifa, s'arrêtaient là. Les pèlerins passent au moins les deux jours suivants à Mina, occupés à manger, à boire, à converser agréablement, et à « lapider le diable ». Ils peuvent alors quitter la vallée sacrée, en y abandonnant les 100.000 cadavres corrompus des animaux immolés, qui restent sans sépulture, germes souvent actifs de choléra et de peste¹.

Suivons-les maintenant à la Mecque. Le fidèle doit y accomplir quatre cérémonies, dont il lui faut s'acquitter au commencement aussi bien qu'à la fin du pèlerinage : faire sept fois le tour de la sainte maison, baiser la pierre noire, boire l'eau du Zamzam, aller et revenir à la course entre les deux collines d'as-Safa et d'al-Marwa. La sainte maison, appelée Kaaba à cause de sa forme cubique, est en pierres massives. Dans l'angle est enchâssée la fameuse pierre noire. On pense que cette pierre est un aérolithe. A quelques pas de la pierre noire, à l'est, est le puits, Zamzam. Son eau est amère et salée, très lourde, susceptible d'autres effets plutôt désagréables. As-Safa et al-Marwa (les deux

1. Depuis quelques années, on a imposé un certain nombre de mesures sanitaires.

mots signifient pierre) étaient des lieux saints à l'époque païenne. Le but de la course faite entre les deux collines est d'unir les deux sanctuaires.

Toutes ces cérémonies ne sont expurgées de leur paganisme originel que grâce à des légendes, pures inventions des Musulmans. Abraham le premier aurait à Mina immolé un bœuf à la place d'Ismaël (non d'Isaac) ; le premier, il aurait lapidé le diable en ce lieu. Le père et le fils bâtirent la sainte maison, en firent le tour, et y insérèrent la pierre envoyée du ciel. Ce fut avec l'eau du Zamzam, qu'un ange, à la prière d'Agar, calma la soif de son enfant. Comme la route d'as-Safa à al-Marwa est parallèle à la façade de la Kaaba, on pouvait considérer la course entre les deux collines comme faisant partie du culte de la Kaaba, et ainsi cette course passa dans l'Islam.

6. *Les guerres saintes.* — Ce devoir public, qui n'oblige pourtant qu'à l'appel de l'autorité légitime, est l'unique élément original dans la constitution de l'Islam¹ ; et plus que tout le reste, il a contribué à lui donner son caractère particulier de fanatisme intolérant. Ce fut à Médine que les fidèles reçurent l'ordre de « tuer les incroyants partout où ils les trouveraient », et plus tard de « faire sentir leur force aux nations voisines ». Ils y furent encouragés par une révélation disant que combattre dans le chemin d'Allah était le plus méritoire de tous les actes, et que tomber dans la bataille c'était gagner la

1. La guerre sainte ne saurait être en aucune façon comparée aux Croisades. Les Croisades étaient dirigées contre la profanation des lieux saints, et les mauvais traitements infligés aux chrétiens, captifs ou sujets des Musulmans.

couronne du martyr. Le véritable but poursuivi par Mahomet quand il institua la guerre sainte, et par ses successeurs quand ils l'entreprirent, était d'étendre l'empire, non de propager leur religion. C'est n'est pas le zèle des Mahométans pour la conversion des incroyants, mais leur haine fanatique de tout ce qui n'était pas musulman, qui amena tant de faibles nations orientales à chercher un remède à leurs maux dans la conversion à l'Islam; les Musulmans étaient plus tyranniques en temps de paix que cruels en temps de guerre, et l'apostasie assurait aux opprimés l'égalité avec les oppresseurs.

On croit en général que les Musulmans donnaient aux nations conquises le choix entre la conversion et la mort. C'est là une opinion fausse. Au contraire, les lourds impôts exigés des sujets non musulmans firent que l'on mit souvent des obstacles aux velléités de conversion. Il ne faudrait pas nous imaginer non plus que le martyr signifiait pour un musulman comme pour nous la mort soufferte en témoignage de la foi. Placé dans des circonstances qui demandent ce sacrifice suprême, le musulman peut croire seulement de cœur, et renier ouvertement sa foi¹. Point n'est besoin d'ailleurs de mourir dans une bataille pour mériter la couronne du martyr. Plusieurs genres de mort donnent droit à la même récompense : tomber au fond d'un précipice, être mis en

1. Sur ce reniement extérieur de la foi, autorisé par le Qoran et la tradition, reniement que les hérétiques regardaient comme un devoir, et les orthodoxes comme un privilège, voir un article intéressant de Goldziher dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LX (1906), p. 213 sq. Un musulman qui, dans ces circonstances, préférerait la mort, serait regardé par les orthodoxes comme un martyr, non pour avoir témoigné sa foi, mais pour être mort « dans le chemin de Dieu ».

pièces par une bête féroce, mourir sur une terre étrangère, mourir d'un chagrin d'amour, mourir du mal de mer, etc.¹. La guerre sainte ne peut donc pas être excusée sous prétexte de zèle et de vouement religieux; d'autre part, elle fut un obstacle à l'esprit intérieur de la religion, la cause de l'intolérance et de l'arrogance des fidèles, qui leur faisait regarder tous les autres hommes comme leurs ennemis, et considérer leurs propres méfaits dictés par la haine comme des actes sublimes de religion et de vertu.

7. *Autres devoirs.* — Parmi les autres préceptes, nous ne rappellerons comme plus dignes de remarque que les défenses portées contre l'usage du vin et de la viande de porc, l'interdiction de représenter en quelque façon les êtres vivants, les ablutions obligatoires après le sommeil, avant d'entrer à la mosquée, et en d'autres occasions, enfin la pratique de la circoncision, dont le Qoran, il est vrai, ne parle pas, — sans doute parce que l'usage en était universellement répandu en Arabie. Ajoutons quelques mots sur les lois du mariage, et sur la situation de la femme dans l'Islam.

Mahomet défendit le mariage en deçà de certains degrés de parenté, et il réduisit à quatre le nombre des épouses légitimes, — lui-même fut exempté par révélation spéciale de l'un et de l'autre de ces préceptes, — mais il laissa les esclaves complètement à la disposition de leurs maîtres. De plus, il permit au musulman de divorcer à volonté avec l'une ou

1. Cette extension du martyre n'est pas basée sur le Qoran, mais sur la tradition, et probablement marque une réaction du parti de la paix. Elle constitue cependant une croyance orthodoxe.

l'autre de ses épouses légitimes, à condition de lui remettre quelques pièces d'argent, et avec faculté d'en prendre une autre à la place. La femme n'a aucun recours légal contre son mari. Celui-ci peut punir toute infidélité prouvée par quatre témoins en faisant mourir de faim son épouse. Elle ne prend aucune part à la vie publique et sociale, mais demeure enfermée dans sa maison, le visage couvert d'un voile épais en présence de tout homme qui n'est pas son seigneur. Néanmoins, en limitant le nombre des épouses légales, en ordonnant à leurs maris d'être bons pour elles, en assurant la situation des esclaves qui ont donné des enfants à leurs maîtres, en admettant femmes légitimes et esclaves à ce que l'Islam peut procurer de consolations religieuses, Mahomet très certainement releva la condition de la femme en Arabie. Mais en même temps il la fixa pour ainsi dire dans un moule rigide qui rendit tout progrès ultérieur impossible. On peut ajouter ici que l'entretien de quatre épouses est trop cher pour être courant; ceux qui peuvent se permettre ce luxe leur réservent différentes séries d'appartements.

V. — Dogmes de l'Islam.

Les sources de l'inspiration dogmatique sont surtout juives : la Bible et les compositions légendaires postérieures comme le Talmud. Elles sont aussi, mais dans un moindre degré, chrétiennes : les évangiles apocryphes principalement. Ce fut de seconde main, probablement souvent d'une manière indirecte, par les Hanîfs, que Mahomet les connut très

imparfaitement. Il s'en servit spécialement pour imposer trois doctrines : le monothéisme, la révélation et l'eschatologie. C'est donc sous ces trois chefs que nous allons grouper nos remarques sur le dogme.

1. *Monothéisme. Idée de Dieu.* — Tout au début, à la Mecque, Mahomet semble impressionné surtout par l'omnipotence de Dieu et par l'unité divine qui en est la conséquence. Dieu est le Seigneur de l'univers; les dieux païens sont ses serviteurs, et à lui appartiennent leurs sanctuaires. Son but quand il crée, est d'avoir des créatures obéissantes. Tout sur la terre témoigne de sa puissance. Pourtant cette puissance a des limites, car il existe deux créatures matérielles¹, éternelles comme Dieu, le Trône et le Livre, dont l'une régit ses mouvements, l'autre sa volonté. Quand Dieu quitta le Trône pour créer le monde, le Trône flottait seul sur les eaux. Le Livre est aussi appelé « Miqdar », la puissance; Dieu doit agir en toutes choses selon les règles qui y sont contenues.

La persécution de la Mecque amena Mahomet à se chercher des consolations dans une nouvelle idée de Dieu. Dieu est alors « ar-Rahman », le miséricordieux, à qui appartiennent tous les beaux noms, qui a créé toutes choses à l'usage de l'homme. Mais Dieu, pour être miséricordieux, doit être libre. Par suite, Dieu ne dépend plus du Livre, et le Livre lui-même est spiritualisé et identifié avec la Volonté divine. Mais ce progrès dans la conception de la Divinité est plus que compromis par une consé-

1. Mahomet a emprunté au Talmud l'idée de ces deux créatures éternelles.

quence que Mahomet tire immédiatement de la liberté divine, et qui pour lui explique l'obstination des Qoraïchites : « Dieu dirige ceux qu'il veut, et égare ceux qu'il veut ». Et encore : « Dieu a créé beaucoup d'hommes et d'esprits pour l'enfer ». Ce fut l'origine de la doctrine musulmane de la prédestination¹.

A Médine, l'idée de la divinité apparaît moins anthropomorphique, plus spirituelle. Les attributs de Dieu sont mêlés au hasard, comme s'ils étaient devenus de simples noms, sans réalité correspondante. Le trône de Dieu embrasse le ciel et la terre. A Médine aussi est énoncée la négation formelle de la Trinité; la Trinité, d'après Mahomet, serait la divinité partagée par Dieu, Jésus-Christ et la sainte Vierge. Pourtant, dans la période de la Mecque, il avait fréquemment parlé du « Verbe » et du « Saint-Esprit » et avait expliqué leur procession de la divinité comme l'explique l'église grecque. Mahomet jugea probablement que ce dogme était trop relevé, trop mystérieux pour les Arabes. Les allusions au Verbe n'avaient jamais été assez claires pour qu'il eût besoin de les rétracter dans la suite². Mais pour le Saint-Esprit, dont il n'avait pu fournir une expli-

1. La doctrine de la Prédestination paraît plus d'une fois dans les plus anciennes souras, et est probablement venue du Judaïsme ou du Christianisme; mais le fait que la plupart des textes qui l'inculquent, appartiennent à la dernière période de la Mecque, justifie notre explication de la forme particulière que lui a donnée Mahomet.

2. Mahomet désignait le Verbe par le mot *Amr*, équivalent arabe de l'araméen *Memra* (où *M* n'est qu'un préfixe formatif). Comme *Amr* signifie en arabe « commandement », « affaire », le sens voulu par le prophète ne fut jamais bien clair. De fait, Mahomet laissa à dessein dans le Qoran plus d'une obscurité. Quand il appelle Jésus « le Verbe de Dieu », il se sert du mot *Kalima*, non du mot *Amr*.

cation satisfaisante à ceux qui l'interrogeaient, il l'identifia définitivement avec l'ange Gabriel.

Anges. — La cour de Dieu est formée par les anges, créés du feu (idée mazdéenne), ailés et mortels. Ils le louent et l'adorent. Ils portent son trône ; ils sont les messagers qu'il envoie vers les hommes et qui intercèdent pour eux. Leur épreuve a consisté dans l'ordre donné par Dieu de confesser par un hommage leur infériorité vis-à-vis d'Adam. Tous obéirent, sauf Iblis, le diable, qui fut en conséquence chassé du paradis, et qui, ayant obtenu un délai à ses tourments jusqu'au Jugement général, déclara son intention de faire tout ce qu'il pourrait dans l'intervalle pour égarer les hommes. Par cette histoire d'origine juive, Mahomet voulait dissuader ses compatriotes d'adorer trois divinités païennes, qu'il identifia avec les anges. Dans la suite pourtant, il comprit qu'il avait eu tort d'admettre cette identification, et prétendant avoir été trompé par le diable, il raya du Qoran la révélation en question. Il trouvait maintenant dans les Djinns méchants, tout à la fois des divinités païennes et des satellites pour Iblis.

Djinns. — Les Djinns auxquels croyaient les Arabes étaient de malins esprits hantant les déserts et les lieux solitaires, et particulièrement dangereux pour qui voyageait la nuit. Pourtant Mahomet qui eut rapport avec eux, déclare que les uns sont bons, les autres méchants. Les bons reçoivent le Qoran avec avidité ; ils en attendent leur salut et la rémission de leurs péchés. Les méchants montent aussi haut qu'ils peuvent, cherchant à deviner les secrets du ciel, jusqu'à ce que des étoiles lancées par des anges en sentinelle mettent un terme à leur curio-

sité. Cette naïve explication que les Juifs donnaient des météores, servit à Mahomet pour expliquer et discréditer la divination, tout comme l'identification des dieux païens avec les satellites de Satan en faisait non pas simplement les inférieurs, mais les ennemis directs de leurs adorateurs.

2. *Révélation*. — Comme l'homme, porté à l'injustice et à l'idolâtrie, ne peut par lui-même opérer son salut, il doit recevoir l'aide de Dieu qui lui envoie des messagers chargés de la révélation divine, pour le remettre dans le droit chemin. D'après le Qoran ces messagers ont été envoyés en tout temps et à toutes les nations. Au commencement de la période de la Mecque, Mahomet en mentionne sept, dont trois étaient des Arabes envoyés aux anciennes tribus d'Ad, de Thamoud et de Madiân, et quatre des Hébreux, Noé envoyé de Dieu aux Antédiluviens, Lot envoyé aux cités de la Plaine, Abraham envoyé à la cour de Nemrod, et Moïse envoyé à celle de Pharaon. Ces messagers étaient essentiellement des « avertisseurs » ; ils étaient bons, mais non impeccables ; ils appartenaient à la nation à laquelle ils apportaient leur message de paix, et parlaient sa langue.

A la fin de la période de la Mecque, ils portent un nom nouveau et ont d'autres caractéristiques. Le *Nabi* (mot araméen), prophète, est un homme spécialement choisi par Dieu et rempli de toutes les grâces, « un modèle de sagesse et de piété, une lumière brillant dans l'obscurité du paganisme ». Tandis qu'Adam, « l'élu de Dieu », Abraham, « l'ami de Dieu », Moïse avec le Pentateuque, David avec les Psaumes, Élie, Élisée, et plusieurs autres gran-

des figures de l'Ancien Testament incarnent cette nouvelle conception, Jésus en est la personnification la plus noble, le type de choix, derrière lequel Mahomet voile la nouvelle dignité qu'il veut s'arroger pour lui-même. Né d'une mère très pure et vierge, par l'opération de l'« Esprit » (Gabriel?), recevant le pouvoir et le « livre » (c'est-à-dire la révélation) immédiatement après sa naissance, béni de Dieu dans toutes ses voies, messenger, prophète, bienfaisant, guérissant les malades, thaumaturge, Verbe de Dieu, Esprit de Dieu, Messie, Jésus reçoit tous les honneurs que peut conférer Mahomet, sauf celui de la divinité. Le crucifiement, « folie pour les Gentils », est expliqué à la façon des docètes. Un autre homme est substitué par Dieu à Jésus et crucifié à sa place. Le Christ, lui, est enlevé au ciel, et sur son témoignage qu'il n'a jamais prétendu aux honneurs de la divinité, il est admis à jouir de sa récompense.

A Médine, Mahomet n'apporte aucune modification essentielle à cette conception du ministère prophétique, et se contente d'ajouter de nouveaux détails aux récits scripturaires. Mais les trois messagers arabes disparaissent du Qoran : leur attitude de prédicateurs pacifiques contrastait trop vivement avec le rôle de conquérant et d'autocrate, que prenait alors Mahomet.

Mahomet inculqua aux fidèles la croyance aux révélations, que tous les prophètes avaient reçues du céleste exemplaire, « la Mère du Livre », révélations qui se corroboraient mutuellement. Il loue souvent le Pentateuque, les Psaumes et l'Évangile, mais déclare qu'une grande partie de leur contenu (et en particulier les passages qui annonçaient sa venue)

ou bien n'a pas été comprise ou bien a été falsifiée par les Juifs et les Chrétiens ¹. Ces livres sacrés doivent donc être confirmés et expliqués par le Qoran, qui est la perfection de la révélation, tout comme Mahomet est le « sceau des prophètes ».

3. *Eschatologie*. — C'est principalement à des sources chrétiennes que Mahomet emprunta cet élément capital de son système religieux. Mais il laissa de côté bien des choses essentielles et interpréta littéralement d'évidentes métaphores.

Mort, jugement. — Après la séparation de l'âme et du corps, le corps retourne à la terre, et l'âme pendant une longue période reste inconsciente dans le sommeil ou l'ivresse de la mort, jusqu'au jour du jugement général. Ce grand jour, précédé de signes et de miracles terrifiants, révèle aux regards étonnés des ressuscités Dieu qui vient les juger, porté sur un trône par huit anges, et entouré de sa cour céleste. Une sentence écrite déclare alors le sort irrévocable de l'homme; cette sentence est une copie du grand Livre ouvert où sont tenus les comptes. Le décret est placé dans la main droite ou dans la main gauche de l'intéressé, selon que son contenu est favorable ou défavorable. D'après une description postérieure, le sort de l'homme serait déclaré par une balance : les actions de l'homme sont pesées à ses yeux, la balance les montre lourdes et bonnes, ou légères et sans valeur. Nous laisserons Mahomet

1. Jésus, dit-il, annonça la venue d'un prophète nommé *Ahmad*, autre forme du mot Mahomet, et signifiant « très illustre ». Les théologiens postérieurs appliquèrent ce texte à la promesse du Paraclet. Ils disaient que *periclytos* « très honorable » avait été falsifié en *paracletos*, « paraclet ». C'était pour des Sémites un argument concluant, car à leurs yeux les voyelles, que l'on n'écrit généralement pas, ont peu de valeur critique.

lui-même nous décrire les récompenses et les châti-
ments éternels¹, qui suivent immédiatement après.

L'enfer. — « Les méchants seront au milieu d'un vent brûlant, dans l'eau bouillante, entourés d'une fumée épaisse comme celle de la poix. Ils rôtiront sur un feu ardent, et ils seront abreuvés à une source d'eau bouillante. Comme nourriture, ils n'auront que des ronces répugnantes², qui ne les engraisseront pas et ne calmeront pas leur faim. Ils seront revêtus d'habits de feu; sur leur tête, on versera de l'eau bouillante, qui dissoudra le contenu de leurs ventres et leurs peaux aussi; il y a pour eux des massues de fer. Quand leurs peaux seront brûlées, on les renouvellera pour qu'ils puissent savourer leur supplice. »

Le ciel. — « Le sort des bons sera la paix éternelle et l'éternelle joie dans un paradis de plaisir, au milieu d'arbres touffus, de sources jaillissantes, de rivières roulant une eau incorruptible, de rivières de lait d'une saveur inaltérable, de rivières d'un vin délectable, et de rivières de miel clarifié; et là, reposant sur des couches tissées d'or, les uns vis-à-vis des autres, ils n'éprouveront ni l'ardeur du soleil, ni la morsure du froid. Au-dessus d'eux, tout près, seront les ombrages du jardin, et les arbres pencheront leurs fruits, pour qu'ils puissent les cueillir. Ils auront des vêtements de satin vert brodé et de

1. Une fois seulement, dans une soura datant de la fin de la Mecque, Mahomet ajoute cette restriction à l'éternité des peines : « à moins que Dieu n'en décide autrement ». Mais, plus tard, dans une soura de Médine, il déclare formellement contre les Juifs, que les peines des damnés n'auront pas de fin.

2. Les infidèles, nous dit-on, demandaient comment il était possible qu'un arbre poussât en enfer, puisque le feu, d'après un autre passage, « consumait les hommes et les pierres ».

brocart, ils porteront des bracelets d'argent. Autour d'eux circuleront des échantons, éternellement jeunes, portant gobelets, aiguières et coupes de vin; ils n'éprouveront à boire ni mal de tête ni trouble d'esprit. Ils auront des fruits, dattes, raisins, grenades, bananes, à leur goût, et de la chair de volaille selon leur désir, et pour épouses, des jeunes filles aux yeux de gazelle, pures comme des perles dans leur nacre, vierges au regard modeste et à la poitrine haletante, d'une jeunesse éternelle. Telle sera la récompense de leurs actions. »

L'explication naturelle et suffisante de cette conception du paradis est à chercher dans la sensualité des Arabes. Tout comme pour le Peau-Rouge le paradis est un territoire de chasse privilégié, pour Mahomet et ses compagnons il fut un lieu de plaisir sensuel. Rien absolument n'indique que dans la pensée de Mahomet ses descriptions du paradis aient été allégoriques, rien n'indique non plus qu'il ait fait de la possession ou de la privation de Dieu l'élément essentiel du bonheur ou du malheur, doctrine qui fut proposée plus tard par des théologiens de l'Islam.

VI. — Développement de l'Islam.

1. *La question de souveraineté.* — Mahomet mort sans laisser d'héritier mâle n'avait pris aucune mesure qui réglât sa succession; il s'était contenté de prononcer cet oracle : « Dieu donne la souveraineté à qui il lui plaît. » Les Sonnites orthodoxes appliquèrent ici comme ailleurs le grand principe de

Ijmâ, « le consentement ». Même un usurpateur impie, une fois reconnu par le monde musulman, était légitimement roi et grand-prêtre de l'Islam ¹. Les Khârijites ne voulaient reconnaître aucun souverain qui ne fût pieux, observateur de la loi, et élu par le libre vote du peuple. Ces démocrates dévots causèrent beaucoup de troubles, mais n'acquirent jamais une grande influence politique. Pourtant leurs opinions religieuses sont encore professées dans le Nord et l'Est de l'Afrique par quelques survivants dispersés de la secte. Bien plus important fut le rôle des Chiïtes, les « sectaires », qui défendirent les droits héréditaires de la famille de Mahomet, et attribuèrent à son cousin germain et gendre, « Ali le dépouillé », et à ses descendants, le pouvoir suprême en matière civile et religieuse, et même l'impeccabilité et l'infailibilité doctrinale. Ils rejetaient complètement l'Ijmâ, et ne reconnaissaient aucune tradition, aucun usage que l'on ne pût faire remonter immédiatement à Mahomet, à sa fille Fatima, à son gendre Ali et à leurs descendants. Ils déclarèrent dans la suite que les souverains légitimes devaient être au nombre de douze; le dernier d'entre eux, caché pendant son enfance loin des autres hommes, apparaîtra de nouveau à la fin des temps comme l'Imâm Mahdi, et rachètera le monde. La conséquence naturelle de cette doctrine fut de faire surgir de temps à autre des Mahdis établissant par eux-mêmes ou par leurs mandataires des sectes nombreuses aux doctrines étranges et extravagantes.

1. Aujourd'hui le sultan exerce ses fonctions religieuses par l'intermédiaire du Cheïku-l-Islâm, ses fonctions civiles par le moyen du Grand Vizir.

La plupart des Chîites actuels habitent la Perse et l'Inde britannique.

2. *La question dogmatique.* — Les contradictions et l'évolution doctrinale du Qoran auraient pu suffire à engendrer des querelles dogmatiques, sans le secours de traditions fausses ou de doctrines étrangères. Les Motazélites, « séparatistes », représentants de la philosophie grecque et de l'intelligence perse, mais Arabes authentiques au début du mouvement, ont été comparés aux rationalistes et aux scolastiques; plus proches des premiers par leurs tendances, ils ressemblent davantage aux seconds par leurs doctrines. Ils firent leur apparition vers l'an 750, et pendant un siècle purent discuter librement; ils furent même en faveur à la cour des premiers monarques Abbasides, jusqu'au jour où un usurpateur, ayant besoin de l'appui du peuple, interdit les disputes, et persécuta ceux qui refusaient d'accepter les idées orthodoxes. Aucun effort ne fut tenté avant le x^e siècle pour réfuter les arguments de la secte. A cette époque, al-Asharî, motazélite converti, employa à défendre la foi, les armes qui lui avaient servi autrefois à l'attaquer. Pourtant il faisait à ses adversaires trop de concessions et déplut au peuple, et ce fut seulement au siècle suivant que la foi musulmane et la raison furent réconciliées, autant que la chose se pouvait faire, par le fameux ascète et philosophe al-Ghazâlî, le Thomas d'Aquin de l'Islam. Un résumé rapide des points discutés et des résultats obtenus complétera notre connaissance du dogme musulman.

Les Motazélites attaquèrent fortement la croyance populaire que Mahomet avait été impeccable et infail-

libre dès sa naissance. Ils consentaient tout au plus à lui accorder ces qualités à partir du moment où le Prophète reçut sa mission. Ils avaient pour eux un texte du Qoran, où Mahomet déclarait que dans sa jeunesse il s'était égaré comme ses compatriotes païens, jusqu'à ce que Dieu le conduisit au droit chemin. Mais le Qoran ne disait-il pas aussi de Mahomet qu'il était le « sceau des prophètes », et donc plus grand que Jésus, qui cependant s'écria immédiatement après sa naissance : « J'ai reçu le livre et j'ai été nommé prophète » ? Et qui eût refusé de croire à cette tradition consolante, qu'après le dernier jugement, alors qu'aucun autre prophète n'osera élever la voix vers Dieu en faveur de son peuple, Mahomet intercédera victorieusement pour les Musulmans condamnés et les emmènera avec lui au Paradis ? Quoi d'étonnant après cela que la distinction d'al-Asharî entre impeccabilité actuelle et impeccabilité naturelle fût regardée comme insuffisante ? Al-Ghazâlî eut à écarter de son mieux la gênante révélation, et laissa la tradition décider de la nature du prophète.

Mahomet avait déclaré que le Qoran était la seule copie véridique et parfaite de l'exemplaire céleste, exemplaire dont il avait fait d'abord un livre matériel, et qu'il avait ensuite identifié avec Dieu lui-même. Il en était résulté une adoration superstitieuse du Qoran, comme s'il eût possédé quelque chose de la nature divine ; les lettres et les sons révélés, la reliure même et la couverture du livre, pour quelques-uns, étaient incréés. Les Motazélites niaient l'éternité de tout être matériel, et al-Asharî avait essayé de limiter cette croyance à l'exemplaire

céleste; mais les orthodoxes ne furent satisfaits que lorsqu'on imposa comme article de foi, sous peine de mort, la croyance à l'éternité et à l'incrédation de tout ce qui était contenu entre les deux couvertures du Qoran ¹.

Les Motazélites attaquèrent aussi la croyance d'après laquelle le bonheur et le malheur de l'homme dépendaient, non pas de ses propres actions, mais de la détermination arbitraire de Dieu. Ils déclarèrent que l'homme était pleinement libre, et qu'il serait jugé seulement sur ses actes libres; que Dieu n'avait pas le pouvoir de causer les mauvaises actions de l'homme, ni de récompenser ou de punir arbitrairement, mais que récompense ou châtiment étaient conditionnés par l'attitude de l'homme vis-à-vis de la loi morale. On pouvait citer, il est vrai, le Qoran pour l'une ou l'autre interprétation; mais il favorisait davantage l'opinion populaire. Al-Ghazâlî adopta donc la croyance traditionnelle, et la défendit, comme le fit Calvin quelques siècles plus tard, en déclarant que l'homme n'avait pas de droits contre Dieu. Comment la Sainteté infinie de Dieu pouvait-elle être la cause du mal moral, comment sa Miséricorde infinie pouvait-elle damner des hommes sans leur donner une chance d'obtenir leur salut, al-Ghazâlî ne l'a pas expliqué. Toujours depuis lors, les doctrines fatalistes ont prévalu dans l'Islam, et ont grandement contribué à ruiner l'activité des nations musulmanes.

Les discussions sur la nature de Dieu se terminèrent par la victoire du peuple sur les philosophes

1. L'opinion d'al-Asharî est plus généralement admise aujourd'hui.

en une question purement métaphysique; cette victoire consacrait une interprétation du Qoran, littérale jusqu'à l'absurdité. Quelques philosophes, il est vrai, avaient poussé si loin leurs abstractions, que non contents de défendre l'incorporéité et la simplicité de l'être divin, ils le privaient même de personnalité. Pour remédier à cette erreur, on passa à l'autre extrême. On déclara que les attributs de Dieu étaient réellement distincts de l'essence divine, et l'on décréta que les allusions du Qoran à la face et aux mains de la divinité étaient fondées sur la réalité. En même temps, toute spéculation ultérieure sur la nature intime de ce fait fut expressément défendue.

Le dogme de la résurrection des corps trouva aussi des adversaires, peu satisfaits de la doctrine qoranique sur la béatitude sensuelle, et influencés par la conception platonicienne de la mort, regardée pour l'âme comme la délivrance, ardemment désirée, de sa prison terrestre. Sur ce point, comme sur les rapports de la grâce et du libre arbitre dans la détermination du bonheur ou du malheur futur de l'homme, les orthodoxes n'évitèrent un écueil que pour tomber dans un autre. Ils déclarèrent que l'âme restait avec le corps dans la tombe jusqu'au jugement dernier, et que sans le corps l'âme ne pouvait ni vivre, ni agir, ni être heureuse.

On peut se demander quel a été dans tout ce mouvement le rôle d'al-Ghazâlî. Il défendit les croyances traditionnelles, en les étayant d'arguments de raison, ou du moins en mettant en relief le fait de leur révélation, et il les rendit religieuses sans extravagance, par une combinaison judicieuse de mysticisme

et de scolastique. En même temps, il recommanda sagement à tous de pratiquer la piété et de laisser de côté les difficultés dogmatiques. Sa parole devint loi pour les Musulmans.

3. *Innovations.* — Nous ne pouvons que brièvement rappeler trois doctrines non Qoraniques qui pénétrèrent de bonne heure dans l'Islam orthodoxe, et furent confirmées par le grand principe d'« Ijmâ ».

Le Soufisme, ainsi nommé à cause du vêtement de laine grossière, *soufa*, porté par ses adeptes, est un amalgame d'ascétisme et de mysticisme. Mahomet avait fait cette déclaration expresse : « Pas de moines dans l'Islam ; la guerre sainte est le monachisme de l'Islam ». Pourtant quand la fièvre guerrière vint à se calmer, il y eut des musulmans qui voulurent consacrer leur vie au renoncement et à l'union avec Dieu. Le mouvement partit de Syrie, grâce à des influences surtout chrétiennes ; puis il s'étendit vers l'est, se renforçant et s'assimilant des éléments indigènes dans l'Inde et surtout dans la Perse, où il reçut sa première organisation. Son élément mystique, l'union extatique avec Dieu et l'anéantissement de soi-même dans la divinité, fut emprunté en partie à la philosophie néo-platonicienne, en partie au panthéisme védique et au nirvâna bouddhique. Bien que le Soufisme ait cherché à promouvoir un esprit de religion intérieure, également opposé au fanatisme des conquérants et aux polémiques subtiles des ritualistes et des dogmatiques, et ait compté dans ses rangs de nobles âmes, il a abouti le plus souvent à un orgueil excessif, à des croyances panthéistiques et à la destruction de l'ordre moral. Les derviches, fondés au xii^e siècle,

sont ses représentants modernes, « francs vagabonds, venus de tous les pays musulmans », a dit l'Anglais Burton, qui pour un temps vécut en leur compagnie.

Il y a des derviches hurleurs, des derviches tourneurs, des derviches danseurs, noms qui caractérisent assez bien des exercices religieux où l'imagination chasse la raison, et où ascétisme et piété se transforment en jonglerie et extravagance.

La dévotion aux Saints, expressément interdite par le Qoran, existait dans l'Arabie ancienne sous forme de culte des ancêtres; les conquérants mahométans la trouvèrent aussi implantée en Perse, aux Indes, en Syrie et ailleurs. La vénération spéciale que l'on éprouvait pour Mahomet et ses premiers compagnons, permit l'adoption universelle de ce culte. Au lieu de détruire les sanctuaires des pays conquis, on leur donna le titre de quelque *wali*¹, « saint » musulman. Il se trouva pourtant, vers la fin du XVIII^e siècle, des puritains qui se scandalisèrent de cette innovation comme de toutes les autres (du tabac en particulier), et soutinrent leur idée avec l'épée et la massue. Ces fanatiques, appelés Wahhâbîs, du nom de leur fondateur, descendirent des plateaux de l'Arabie, rasèrent les temples Chîtes de Kerbela, les sanctuaires orthodoxes de la Mecque et de Médine, mais durent se retirer devant les troupes égyptiennes. Ils constituent encore un royaume puissant dans l'Arabie centrale. Ce sont dans les temps modernes les plus purs représentants de la véritable religion du Qoran.

¹ 1. Le *Wali*, « saint », n'est pas à confondre avec le *Wâli*, gouverneur d'une province turque.

Le Messianisme au sens juif et charnel, la venue avant la fin du monde d'un souverain idéal, restaurateur de l'Islam, est une croyance universellement répandue chez les Musulmans, bien que des tentatives prématurées pour réaliser cette espérance, comme celles qui ont eu lieu récemment au Soudan et au Somaliland, soient contraires à l'orthodoxie. Moins orthodoxe encore est la croyance à l'incarnation de la divinité dans Ali et autres descendants de Mahomet, doctrine qui prit naissance parmi les Chiïtes, et fut développée plus tard par d'autres sectes, comme les Ismaélites et les Nosaïrites. L'origine de ces espérances messianiques est à chercher dans le mécontentement inspiré par le pouvoir public et la prédication d'un prosélyte juif; mais ce qui certainement amena son développement ultérieur ce fut le besoin religieux d'un contact plus intime, d'une relation plus étroite avec un Dieu immatériel, besoin qui fut pour nous si admirablement satisfait, lorsque « le Verbe se fit chair et habita parmi nous ».

*
* *

Notre critique de l'Islam sera brève : nous avons fourni au lecteur des matériaux qui lui permettent un jugement personnel. L'esprit de l'Islam, essentiellement différent de celui du Christianisme, est basé sur une fausse conception de Dieu. Pour le musulman Dieu n'est pas un Père, c'est un Maître, miséricordieux sans doute, mais qui comme un despote oriental distribue arbitrairement châtiments et récompenses. De là est née la croyance

que tous les hommes, sauf les fidèles, sont créés pour l'enfer, et doivent être les irréconciliables ennemis de Dieu et de ses serviteurs; de là aussi la conception du ciel comme la délivrance de la servitude et de ses devoirs plutôt que comme la béatitude d'un fils plus intimement uni à son père. Nous ne disons rien des pratiques païennes associées à la Mecque et à son pèlerinage; bien qu'elles aient répugné à quelques-uns des premiers compagnons de Mahomet, leur prétendu rapport avec Abraham les excuse en partie. La corruption de la morale islamique apparaît dans les encouragements donnés au divorce, à la polygamie et aux pires formes de l'esclavage. Les dogmes sont absurdes; les mystères ne sont pas, comme la Trinité et l'Incarnation, au-dessus de l'intelligence humaine, mais en contradiction directe avec elle, comme l'impeccabilité de Mahomet et la divinité du *Qoran*. Avec tous ces défauts, l'Islam prétend être la révélation parfaite; il se donne comme absolument supérieur à toutes les autres religions et cette prétention a engendré chez ses adeptes l'orgueil, la stagnation et l'intolérance.

Telle est la religion du *Qoran*; mais il ne faudrait pas penser que tous les Musulmans sont imbus de son esprit. Spécialement dans les pays où la liberté règne, comme en Égypte et aux Indes, et même aujourd'hui, dans une grande partie de l'empire turc, nombre de Musulmans ont sur le compte des infidèles des idées bien différentes. Mais plus ils reçoivent d'éducation, plus aussi leur fidélité religieuse faiblit, car l'Islam est et doit être la religion des pauvres et des ignorants, qui obéissent à ses

préceptes pénibles avec une édifiante exactitude. Comme l'Islam exige une foi aveugle et donne une satisfaction, au moins partielle, aux besoins religieux, sans interdire l'assouvissement des passions les plus basses, il s'adapte facilement à des races sans civilisation, comme l'étaient en grande partie les Arabes pour lesquels Mahomet fonda sa religion, comme le sont les nègres de l'Afrique, les seuls convertis actuels de l'Islam. Pour de pareilles races, et en l'absence du Christianisme, auquel pourtant il barre complètement la route, l'Islam peut être considéré comme un bienfait : il corrige bien des abus, il admet toutes les classes dans ses rangs, il assure l'égalité en matière de religion, enfin il prêche le monothéisme, le fait d'une révélation, la vie éternelle. Et ce sont seulement ces peuples de culture inférieure qui ont accepté pacifiquement le joug de l'Islam. Les races faibles des bords de la Méditerranée ne cédèrent qu'au fanatisme intolérant de leurs oppresseurs. Quant aux Perses, le seul peuple brave que les Arabes eurent à dompter, ils abandonnèrent pour l'Islam, non pas le Christianisme, mais le Mazdéisme; et dès lors, ils furent à la tête du mouvement qui chercha à donner à l'Islam le fondement rationnel de la philosophie grecque et à le rendre plus profondément religieux par les doctrines du Soufisme et du Messianisme. Aujourd'hui ils sont regardés comme des schismatiques, et amèrement haïs par leurs frères musulmans.

L'Islam actuel se vante de compter plus de 200 millions d'adeptes; mais l'esprit guerrier qui l'animait a diminué sensiblement; sa foi fai-

blit de plus en plus à mesure que la science se propage; ses forces, désunies à l'intérieur et dispersées sur trois continents, condamnent d'avance à un échec certain tous les efforts du Panislamisme. Nous n'avons pas à craindre de voir revenir les jours où une armée musulmane menaçait la civilisation européenne devant les murs de Vienne.

Edmond POWER.

Bibliographie.

Sur les doctrines de l'Islam et leur développement historique, on peut consulter :

GOLDZIEHER, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910.

SELL, *The faith of Islam* ², London, 1896.

CARRA DE VAUX, *La doctrine de l'Islam*, Paris, 1909.

VON KREMER, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868.

DOZY-CHAUVIN, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, Paris, 1879.

MACDONALD, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New-York, 1903.

Sur les rapports de l'Islam avec les autres religions :

WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums* ², Berlin, 1897.

SMITH, *The Bible and Islam*, London, 1897.

GEIGER, *Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen* ², Leipzig, 1902.

GOLDZIEHER, *Islamisme et Parsisme*. Rev. Hist. Rel., t. XLIII (1901), p. 1-29.

Sur Mahomet : La biographie de Mahomet est encore à écrire (voir LAMMENS, *Qoran et Tradition*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. I (janvier 1910), p. 27-51). On consultera utilement :

GRIMME, *Mohammed*. I, *Das Leben*, Münster, 1892.

WELLHAUSEN, *Muhammed in Medina*, Berlin, 1882.

MUIR, *Life of Mahomet* ³, London, 1894.

SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, Berlin, 1861-1865.

H. LAMMENS, *Mahomet fut-il sincère?* dans *Recherches de Science religieuse*, t. II (1911), p. 25-53, 140-166.

Sur le Qoran, sa composition et sa doctrine :

NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*, Göttingen, 1860 (la première partie d'une revision de cet ouvrage par SCHWALLY a paru en 1909).

HIRSCHFELD, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Koran*, London, 1902.

GRIMME, *Mohammed*, II, *Der Koran*, Münster, 1895.

PAUTZ, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung*, Leipzig, 1898.

Sur la tradition et en général :

GOLDZIEHER, *Mohammedanische Studien*, Halle, 1889-1890.

CAETANI, *Annali dell' Islam*, Milan, 1905 et sqq.

HUGHES, *Dictionary of Islam*, London, 1895.

TH. HOUTSMA et R. BASSET, *Encyclopédie de l'Islam. Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans*. (En cours de publication, Paris, 1908 et sqq.).

Il existe une excellente traduction française du Qoran par KASIMIRSKI, Paris, 1891, et des traditions islamiques par HOUDAS et MARÇAIS, Paris, 1906 et sqq.

CHAPITRE XIV

LA RELIGION D'ISRAËL

Sommaire. — I. Introduction. — II. La religion d'Israël à l'époque des Patriarches. — III. La Révélation mosaïque. — IV. L'époque des Prophètes. — V. Les idées religieuses de la communauté post-exilienne.

I. — Introduction.

1. Intérêt de l'histoire d'Israël. — 2. Vues différentes sur l'origine de la religion d'Israël. — 3. L'histoire des religions et l'histoire du salut. — 4. Éléments naturels et surnaturels dans le développement religieux d'Israël. — 5. Méthode de la théorie évolutionniste et de la théologie croyante. — 6. Les quatre époques de la religion israélite.

1. *Intérêt de l'histoire d'Israël.* — L'étude du développement religieux d'Israël présente un intérêt qu'on ne retrouve au même degré chez aucun des autres peuples civilisés de l'antiquité; elle doit cet attrait à la situation prééminente qu'Israël s'est faite sur le terrain de la religion. Ce n'est pas par leurs hauts faits sur les champs de bataille, ce n'est pas comme initiateurs dans le domaine des sciences, comme créateurs de chefs-d'œuvre immortels et inventeurs de formes d'art remarquables, ou comme fondateurs d'une jurisprudence faite pour durer des

siècles, que les Israélites se sont acquis une place à part dans l'histoire de la civilisation; l'unique raison de ce rôle privilégié est à chercher dans ce fait qu'ils ont conservé et développé l'idée de Dieu avec une pureté, qu'aucun peuple cultivé de l'antiquité n'a connue. Dans le domaine religieux, le peuple d'Israël a marché en tête des nations; les trois grandes religions monothéistes actuellement existantes, le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam, font reposer leur idée de Dieu sur le fondement de l'Ancien Testament.

2. *Vues différentes sur l'origine de la religion d'Israël.* — De nos jours il est universellement reconnu que la religion d'Israël, à cause du monothéisme *éthique*¹ qu'elle professe, est un phénomène unique dans l'histoire de l'antiquité. Mais en revanche la lutte n'en est que plus ardente quand on vient à rechercher à quelle époque et par quelle voie Israël est arrivé à cette idée de Dieu. L'Ancien Testament nous montre en Iahvé le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et met en scène les ancêtres du peuple d'Israël comme adorateurs du Dieu unique; les périodes postérieures de l'histoire juive y sont représentées comme des époques où le peuple est de temps à autre infidèle au Dieu de ses pères, et où le monothéisme des premiers âges est en péril d'être déraciné ou complètement anéanti. A ce tableau de la foi d'Israël dans l'Ancien Testament un grand nombre d'érudits modernes opposent une autre con-

1. On entend par monothéisme *éthique* cette conception de Dieu, d'après laquelle Dieu n'est pas seulement le maître du monde, mais aussi le législateur suprême de l'homme, imposant des commandements dont il obtient l'observation.

ception, d'après laquelle Israël, parti des formes religieuses les moins élevées, aurait suivi, sous l'influence de conditions diverses, peut-être même surnaturelles, une évolution progressive, qui l'aurait amené au monothéisme; dans cette théorie, le vrai et pur monothéisme n'aurait fait sa première apparition en Israël que vers le VIII^e siècle avant Jésus-Christ. Et de même qu'on donne à ce processus le nom d'évolution, peut-être pourrait-on appeler « dégradation » celui que nous retrace l'Ancien Testament.

3. *Histoire des religions et histoire du salut.* — L'évolutionnisme s'appuie principalement sur les prétendus résultats de l'histoire comparée des religions. Il est donc important de dire quelques mots du rôle que peut jouer cette science dans les études qui se rapportent à la religion de l'Ancien Testament.

On peut considérer les conceptions et les institutions religieuses du peuple d'Israël à un double point de vue : au point de vue de *l'histoire des religions* et de *l'histoire du salut*. Dans le premier cas, on recherche l'*origine* des idées et des institutions de l'Ancien Testament; dans le second cas, on étudie les relations de ces mêmes idées et institutions avec les biens *futurs*, c'est-à-dire le Christianisme, sa doctrine, ses Écritures, ses institutions. Qui se place au point de vue de l'histoire des religions, reporte ses regards en arrière, et se demande d'où vient la religion d'Israël; qui considère l'histoire du salut regarde en avant et se demande où elle tend. Mais ces deux points de vue ne s'excluent pas. Déjà dans l'antiquité chrétienne bon nombre de Pères ont re-

cherché non seulement le sens et la signification typiques, mais encore l'origine de maintes idées et institutions d'Israël; et dans cette étude ils ne se sont pas arrêtés aux seules révélations faites à Moïse, ils ont encore utilisé d'autres sources de lumière.

4. *Éléments naturels et surnaturels dans le développement religieux d'Israël.* — Dans cette question de l'origine des idées religieuses d'Israël, on peut observer deux courants qui semblent s'opposer l'un à l'autre. Les représentants de la première tendance supposent comme postulat de leurs recherches, qu'il ne peut entrer en jeu que des causes purement naturelles; ils examinent les religions des peuples voisins d'Israël en vue d'arriver à ce résultat que les idées et les institutions religieuses de l'Ancien Testament se retrouvent sous une forme identique ou analogue chez d'autres peuples de l'Orient, et comme ces peuples n'ont sûrement pas joui des bienfaits d'une Providence extraordinaire, ils en concluent qu'il est de même inutile de faire intervenir dans le développement religieux d'Israël une assistance surnaturelle. Dans l'excès opposé tombent ceux qui veulent rapporter toutes les conceptions et institutions religieuses d'Israël à une influence uniquement et exclusivement surnaturelle et opposent le plus de défiance possible aux résultats de l'histoire comparée des religions. Ici encore on peut affirmer en toute sérénité qu'il est un juste milieu entre ces deux excès. De même que la plante ne vit pas seulement des suc de la terre nourricière, mais a encore besoin du soleil, de même que dans chaque homme la nature et la grâce unissent leur action, de même la Providence

surnaturelle qui conduit un peuple n'exclut pas le jeu des causes naturelles. Il était tout à fait conforme au mode de l'action divine que les nouvelles révélations, transmises à Israël, vinssent se rattacher à la trame encore subsistante de la Révélation primitive et qu'aussi les secours naturels, en particulier les événements politiques, fussent employés au service de cette Providence divine spéciale dont Israël a été sûrement favorisé. Nous ne devons donc pas craindre d'émettre l'idée que les tribus primitives du peuple auquel appartenait Abraham, ont possédé, non plus il est vrai au temps du patriarche, mais à une époque antérieure, une idée de Dieu, qui était très proche du monothéisme, et que nous pouvons regarder comme un reste de la Révélation primitive; et d'autre part nous sommes en droit d'affirmer que dans l'histoire du peuple d'Israël, à côté des éléments surnaturels (vocation d'Abraham, pacte d'alliance sur le Sinaï, apparition des prophètes), d'autres, d'un caractère naturel (dispositions ethniques, situation géographique, contact d'Israël avec d'autres peuples civilisés, calamités politiques), ont eu aussi leur influence.

5. *Méthodes de la théorie évolutionniste et de la théologie croyante.* — La théorie évolutionniste se fonde sur les soi-disant résultats de l'histoire des religions, et ignore le témoignage de la tradition de l'Ancien Testament, pour autant que cette tradition place le monothéisme au commencement de l'histoire religieuse d'Israël. Pour nous, en repoussant l'évolutionnisme extrême, qui exclut toute intervention surnaturelle, nous ne nions nullement

l'existence d'un certain développement dans la religion de l'Ancien Testament. De même nous n'ignorons pas *a priori* les données de la science comparée des religions; bien plus, nous les soumettons à un examen aussi sérieux que le font nos adversaires. Usant des mêmes moyens, rassemblant et comparant les résultats de l'histoire des religions, nous pensons pouvoir démontrer le caractère unique de la religion d'Israël et sa suréminence. Ce point établi, nous avons à chercher la raison suffisante de ce développement unique de la religion israélite, et il n'est pas difficile de montrer que tous les essais d'explication naturelle sont insuffisants, et que nous devons supposer à l'origine de la religion d'Israël des principes d'action autres que ceux d'une civilisation purement naturelle : ce sera spécialement le prophétisme de l'Ancien Testament, par lequel l'Esprit de Dieu est entré réellement en contact avec l'esprit d'Israël. En suivant pas à pas les arguments des évolutionnistes, en examinant et comparant comme eux les données de l'histoire des religions, nous n'avons pas à craindre que par le rapprochement des idées et des institutions religieuses des peuples non israélites avec celles de l'Ancien Testament, le fonds que nous croyons israélite se révèle à nous comme le bien commun des Sémites, et qu'ainsi nous voyions s'évanouir entre nos doigts la preuve d'une conduite extraordinaire de Dieu sur Israël; bien plutôt, le caractère unique, la précellence, et la différence foncière qui sépare la religion juive des autres religions, n'en ressortiront que plus nettement.

6. *Les quatre époques de la religion israélite.*

— Les idées et les institutions religieuses d'Israël ne sont pas entrées dans le monde toutes faites d'un seul coup, mais sous l'influence de facteurs surnaturels et naturels elles ont suivi un développement organique; nous sommes en mesure de constater un progrès. Un exposé de la religion d'Israël ne peut donc pas faire abstraction de la perspective historique. Si nous considérons les événements qui ont fait époque dans l'histoire du peuple juif, nous pouvons constater des phases de développement, qui, nettement distinguées, nous permettent de nous représenter plus clairement le progrès des idées religieuses en Israël.

Dans ces derniers temps on a pris l'habitude de distinguer quatre époques principales dans l'histoire de la religion d'Israël : 1) l'époque des Patriarches; 2) l'époque mosaïque, qui commence à Moïse et se clôt à l'apparition des premiers écrivains prophétiques (Amos et Osée); 3) l'époque prophétique (depuis Amos et Osée jusqu'à l'exil de Babylone); 4) l'époque post-exilienne (depuis l'exil jusqu'à Jésus-Christ).

L'exposé des diverses conceptions religieuses qui signalèrent chacune de ces périodes sera naturellement différent suivant la position qu'adopte chaque critique vis-à-vis des récits de l'Ancien Testament. La nouvelle école critique admet que la représentation que les livres historiques de l'Ancien Testament nous font de l'histoire religieuse d'Israël, est de celles auxquelles on ne peut ajouter aucune foi; elle a été conçue d'après les vues d'une période postérieure, intéressée à faire remonter aux

temps anciens la conception de Dieu qu'on avait à l'époque prophétique et post-exilienne, afin d'entourer les figures des Patriarches d'Israël de l'auréole des adorateurs du vrai Dieu. Indépendamment de cela, l'école critique tient aussi pour une fiction des temps postérieurs les récits de l'Ancien Testament sur la formation du peuple israélite, en particulier le schème généalogique, qui fait des douze fils de Jacob les ancêtres des douze tribus d'Israël. Le peuple d'Israël a pris, dit-on, naissance parmi les tribus du Sinaï, dont une partie, à une certaine époque, passa en territoire égyptien, puis revint sous la conduite de Moïse se fixer à nouveau dans la presqu'île sinaïtique. Toujours d'après la même théorie, il fut donné à Moïse de réunir un certain nombre de tribus apparentées entre elles, d'en constituer une unité politique, et de les amener à ne servir que le seul Iahvé, le dieu particulier d'une des tribus du Sinaï. La conception religieuse à laquelle Moïse parvint à élever son peuple ne fut pas le monothéisme, mais seulement la *monolatrie*¹. La religion primitive des tribus, dont Moïse devint le chef, se rattachait étroitement au culte des ancêtres, ou à quelque autre forme de l'animisme, qui passe pour être la plus ancienne religion des Sémites, et spécialement des Bédouins. La monolatrie que Moïse fit prévaloir parmi son peuple ne comportait dès l'abord aucun caractère *moral*; Iahvé n'était à cette époque pour Israël qu'un Dieu plus puissant, qu'on devait craindre et se rendre propice par des sacri-

1. Par *monolatrie* on entend cette forme de religion, dans laquelle l'homme reconnaît l'existence de plusieurs dieux, mais ne rend de culte extérieur qu'à un seul.

fices, et qui en retour des victimes offertes protégeait Israël contre les périls du dehors. C'est le prophétisme, qui à partir d'Amos a imprimé pour la première fois un caractère moral aux relations de Yahvé avec son peuple. Par le prophétisme Yahvé est devenu le Législateur, qui autrefois révéla sa volonté au peuple d'Israël et fit dépendre de l'observation véritable de ses commandements les manifestations de sa bienveillance et de sa grâce. A partir de l'an 700 avant Jésus-Christ, et spécialement à l'époque post-exilienne, le peuple juif fut amené à entrer en relations plus étroites avec les grands empires ; son horizon s'élargit, sous l'influence de causes diverses le Dieu de l'alliance se transforma en Dieu de l'univers, et l'on vit alors apparaître pour la première fois le monothéisme proprement dit, la croyance à l'unicité de Yahvé. L'époque post-exilienne a aussi exalté la valeur des formes extérieures du culte et de la Loi écrite ; pendant ces temps qui ont suivi l'exil, Israël est devenu le « peuple de la Loi ».

Cette esquisse d'histoire religieuse distingue ainsi quatre périodes dans le développement de la religion israélite. Mais les appellations mêmes données à ces époques sont déjà une indication que nous sommes ici en présence d'une théorie s'écartant considérablement de la tradition de l'Ancien Testament. La croyance d'Israël à l'époque prémosaïque est désignée sous le nom de « religion de nomades » ou « religion du désert »¹. Elle a consisté essentielle-

1. Cf. MARTI, *Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients*, Tübingen, 1906 ; STADE, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1905.

ment, dit-on, en un polydémonisme. A partir de l'immigration d'Israël au pays de Canaan après le temps de Moïse, cette religion a subi une transformation dont les causes principales ont été, — abstraction faite de l'œuvre de Moïse, — l'existence en commun avec les Cananéens et l'introduction de la vie sédentaire ; on donne à la religion d'Israël pendant cette seconde époque (de Josué à Amos) le nom de « religion de Canaan » ¹ et l'on parle d'une « palestinsation de la religion du désert » ². On garde à la troisième époque le nom de religion « prophétique », mais on affirme que par l'entremise d'Amos et d'Osée une idée entièrement nouvelle a fait son entrée dans la religion d'Israël, à savoir la conception morale de Iahvé. Pendant la quatrième époque, qui est appelée « religion de la Loi », la Loi, il est vrai, n'a pas pris naissance, mais elle a été codifiée en ses parties essentielles, et dans ce travail on a reporté à Moïse ce qui en réalité ne reposait que sur une pratique née de la coutume.

Il saute aux yeux que cette description de l'histoire religieuse d'Israël est en contradiction avec la représentation que nous en offre la Bible. Qui veut retracer l'histoire de la religion israélite doit prendre une attitude définie à l'égard des écrits narratifs de l'Ancien Testament. Pour nous, nous admettons que le texte des livres en question a passé par une longue histoire qui n'a pris fin qu'aux temps post-exiliens, mais nous maintenons que la marche du développement religieux d'Israël y est fidèlement représentée. Si le peuple d'Israël a été conduit de Dieu, la Provi-

1. MARTI, *op. cit.*, p. 25.

2. STADE, *op. cit.*, p. 48 et sqq.

dence n'aura pas permis que dans les écrits sacrés de ce peuple une représentation des faits révélés ait pu trouver place, qui soit en désaccord avec les réalités. L'attestation littéraire des faits révélés jouait dans l'éducation religieuse du peuple un rôle important, et étant donnée l'unité de l'économie divine du salut, nous devons nous attendre à ce que le témoignage de la Bible ne soit pas en contradiction avec les réalités de la conduite de Dieu sur Israël.

II. — La religion d'Israël à l'époque des Patriarches.

1. Le récit de la Bible. — 2. Objections faites *a priori* contre ce récit. — 3. Objections faites *a posteriori*. — 4. Arguments positifs établissant la fidélité du récit biblique. — 5. Le culte aux temps prémosaïques.

Le récit de la Bible. — A travers tous les livres de l'Ancien Testament transparaît cette conception que depuis le temps de ses ancêtres Israël s'est trouvé avoir avec Dieu des relations surnaturelles. La *Genèse* raconte que Iahvé se révéla à Abraham, à Ur en Chaldée, et qu'il lui fit quitter sa patrie pour l'amener dans une terre qu'il devait lui donner, à lui et à ses descendants. Par là l'auteur biblique n'entend pas établir que le monothéisme n'a existé que depuis le temps d'Abraham ; bien plutôt, les récits de la Bible sur les relations des premiers hommes avec Dieu, sur l'invocation du nom de Iahvé dans les temps primitifs (*Gen.* iv, 26), sur la conduite d'Hénoch et son commerce avec Dieu, sur les révélations faites à Noé, sont des preuves que les écrivains de l'Ancien Testament considèrent la foi en un seul Dieu comme un héritage de l'humanité remontant aux origines. Mais

bien que cette idée de l'existence du monothéisme avant l'époque d'Abraham soit une idée vraiment biblique, un passage du livre de *Josué*, xxiv, 2, nous dit pourtant qu'Abraham descendait d'une famille adonnée au polythéisme.

D'après la *Genèse*, ii, 5, le monothéisme alla en se concentrant dans des cercles de plus en plus étroits et des groupes de plus en plus restreints de familles et de tribus. Les ancêtres les plus proches d'Abraham furent-ils dès l'abord monothéistes et seulement entraînés plus tard au culte de dieux multiples sous l'influence de leur entourage, ou professèrent-ils le polythéisme dès le commencement? ce sont là des questions sur lesquelles l'Ancien Testament ne nous renseigne pas. Nous savons seulement que l'élection d'Abraham et sa séparation d'au milieu de son peuple eurent pour but de garder à l'humanité l'héritage sacré de la croyance au vrai Dieu.

Docile au commandement divin, Abraham partit pour Canaan. Là, il reçut de nouvelles révélations divines, qui rendirent ses connaissances religieuses tout à la fois plus profondes et plus larges. Le Seigneur lui promit qu'un grand peuple sortirait de ses descendants, et qu'à ceux-ci Canaan était destiné en héritage. Ensuite le Seigneur annonça à Abraham qu'« en lui toutes les générations de la terre seraient bénies » (*Gen.* xii, 3 ; xviii, 18 ; xxii, 18). C'est ainsi qu'au particularisme qui trouve son expression dans l'élection d'Abraham, s'oppose dès le début l'idée de l'universalisme : le salut devait venir à tous les peuples de la terre par l'entremise du descendant promis par Dieu à Abraham. Comme signe de son alliance avec le patriarche, le Seigneur institua la

circconcision. Cette même promesse de Dieu à Abraham fut renouvelée à son fils Isaac et à son petit-fils Jacob (*Gen.* xxvi, 4 ; xxviii, 14).

2. *Objections faites a priori contre le récit biblique.*

— Dans les temps modernes, on a souvent contesté la fidélité du tableau que l'Ancien Testament nous trace de l'origine du monothéisme et de la religion des Patriarches. On l'a attaquée par des arguments *a priori* et *a posteriori*. Examinons d'abord les premiers.

a) On a prétendu que le récit de la Bible trahit lui-même son invraisemblance intime pour qui-conque remarque que, d'après la *Genèse*, ii-xi, le monothéisme est allé se restreignant dans l'humanité à des cercles de plus en plus étroits. Il est, dit-on, impossible d'admettre que Dieu, après avoir une fois communiqué aux hommes la véritable idée de sa divinité, ait peu à peu laissé se perdre cet héritage de l'humanité chez la plupart des individus. — A cela on peut répondre que nous ne sommes pas qualifiés pour construire le plan divin du salut d'après nos conceptions humaines. Que Dieu dans son plan éternel ait d'abord, par punition, abandonné à elle-même l'humanité pécheresse, puis ait voulu la racheter par une rédemption à venir, il n'y a dans cette conduite rien d'indigne de la Providence divine.

b) D'autres objections se rattachent à la conception que les récits de la Bible sur l'origine du peuple d'Israël n'appartiennent pas à l'histoire, et qu'en particulier les Patriarches ne sont nullement des figures historiques, mais des divinités astrales humanisées. — Qu'il nous suffise dans notre réponse

de souligner ce fait remarquable, que sous l'influence des découvertes babyloniennes, qui ont révélé le nom d'Abram (*Abirâmu*) comme étant, à n'en pas douter, un nom babilonien ancien, et à cause des autres indices qui ont confirmé quelques-uns des récits de l'histoire patriarcale, on en vient de plus en plus à admettre l'historicité d'Abraham.

c) Le tableau que l'Ancien Testament nous trace de la religion des Patriarches est enfin rejeté du point de vue de l'évolutionnisme. Dans cette théorie, on considère comme un fait acquis, que toute évolution de civilisation humaine a suivi une ligne droite de bas en haut. Partie de l'état animal, l'humanité a dû, au cours des siècles, évoluer, corps et esprit, vers une perfection toujours plus haute. En face de la religion d'Israël on pose ce syllogisme : tous les peuples présentent dans leur histoire religieuse un développement progressif des formes les plus basses (animisme, polydémonisme, totémisme, fétichisme et plus tard polythéisme) aux formes plus élevées ; Israël est un peuple comme tous les peuples ; nous devons donc placer aux origines de son évolution religieuse une de ces formes inférieures que nous venons d'énumérer.

Dans ce raisonnement nous contestons d'abord la majeure. Elle suppose, en effet, le bien-fondé de la théorie évolutionniste. Or cette théorie n'est que l'application aux choses de l'esprit de la théorie de descendance des formes corporelles. Mais tant que l'évolutionnisme n'a pas prouvé que la théorie de descendance s'applique à l'homme sur le terrain physiologique, il lui manque son premier postulat. Même abstraction faite de ces considérations sur la

théorie de descendance, l'évolutionnisme transporté dans le domaine spirituel n'est pas seulement une hypothèse insuffisamment fondée, il est en contradiction directe avec nombre de faits de l'histoire des religions.

Et tout d'abord les arguments qui s'appuient sur la religion des peuples dits primitifs ne sauraient atteindre le but proposé : que ces peuples soient au point de vue religieux à un degré très bas, cela ne prouve rien en faveur de l'évolutionnisme, tant qu'on n'a pas démontré que ces soi-disant primitifs de notre époque sont identiques sous le rapport de la civilisation aux premiers hommes. L'animisme, le fétichisme, le totémisme, le culte des ancêtres et des âmes ont pu prendre naissance à une époque postérieure et recouvrir de leur végétation luxuriante une forme de religion plus ancienne et plus haute. Pour ce qui est de l'animisme, il y a tendance à concéder qu'il ne représente pas une forme religieuse indépendante, mais qu'il s'est joint et superposé relativement tard à une religion déjà existante.

De plus la théorie évolutionniste est, avons-nous dit, en opposition avec une série de faits de l'histoire des religions. On peut établir, en effet, que le développement religieux de plusieurs peuples civilisés de l'antiquité, notamment des Égyptiens et des Babyloniens, n'a pas suivi une droite ascendante, mais qu'il s'est fait plutôt en sens inverse ou du moins qu'il a tracé une courbe sinueuse. Ce phénomène de régression est particulièrement remarquable dans le groupe de peuplades qui vers 2500 avant Jésus-Christ immigra du Sud-Est de l'Arabie en Babylonie, et y fonda une dynastie dont le représentant le plus

célèbre fut Hammourapi. On a cru pouvoir qualifier la religion de ces tribus de monothéisme ou du moins de polythéisme monarchique, avec le dieu de la lune comme divinité suprême. Cette religion fut peu à peu envahie par les cultes de l'ancienne population indigène de Babylonie, et céda la place à un grossier polythéisme. Ici on ne peut certainement parler d'une évolution ascendante en ligne droite, comme le réclamerait le système évolutionniste.

Dans le raisonnement que nous avons rappelé précédemment, nous devons aussi écarter la mineure. Israël n'est pas un peuple comme d'autres peuples. Son développement religieux, absolument singulier, en fournit la preuve. Chez aucun peuple de l'antiquité, en dehors des Israélites, le monothéisme ne fut vraiment la religion nationale et populaire; les nations anciennes les mieux douées ont exercé et épuisé la force plastique de leur génie, sans atteindre au monothéisme. La croyance juive à l'unité divine est un phénomène unique, qui ne peut s'expliquer sans plus par les seules conditions de civilisation naturelle, au milieu desquelles vivait Israël. La tradition du peuple elle-même nous réfère à la cause surnaturelle qui a agi en Israël, le prophétisme, et il ne nous reste qu'à ajouter foi sur ce point à l'Ancien Testament. Aussi bien, si le peuple juif a eu le privilège d'être guidé surnaturellement, il est d'avance vraisemblable que cette influence surnaturelle a exercé son action dès les premiers temps de son histoire, à l'époque des Patriarches. Iahvé était déjà en fait le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

3. Objections faites a posteriori contre le récit

biblique. — Les objections que l'on a élevées *a posteriori* contre l'exposé biblique de la foi des Patriarches, se fondent sur les vestiges de formes religieuses inférieures, qu'on a cru découvrir dans les mœurs et les usages des Sémités en général et des Israélites en particulier.

a) D'après Mac Lennan, G. B. Gray et W. Robertson Smith, que suivent G. Kerber, Benzinger et F. Maurer, la plus ancienne religion des tribus sémitiques aurait été le totémisme, c'est-à-dire « la croyance en un lien de parenté, qui lierait un groupe humain d'apparentés (clan) d'une part, et, de l'autre, une espèce animale et végétale, ou une classe d'objets ¹ », qui sont traités en conséquence comme des êtres sacrés. On a cru pouvoir conclure à l'existence du totémisme, chez les plus anciens Hébreux, de l'usage de noms d'animaux comme noms propres d'individus ou de tribus, de certaines formes de culte naturaliste, des prescriptions sur les animaux impurs, des cérémonies sacrificielles de l'usage du tatouage et des incisions, des étendards de guerre, de la croyance aux démons (Djinns), enfin de traces prétendues de matriarcats. Cette théorie a été réfutée à fond par le P. Zapletal dans son ouvrage *Der Totemismus und die Religion Israels* (Fribourg, 1901).

b) On a aussi voulu voir dans le culte des ancêtres la religion primitive d'Israël. Il est sûr que les Israélites des temps anciens ont pratiqué l'évocation des esprits, mais il n'est pas moins certain

1. Cf. *supra*, p. 15.

qu'ils agissaient ainsi par imitation des peuples voisins, surtout des Cananéens. Pour essayer d'établir que le culte des morts a été la plus ancienne religion d'Israël, on a invoqué diverses pratiques funéraires, en particulier la coutume de se déchirer les vêtements ¹. Pourtant cet usage admet d'autres explications, qui n'ont rien à faire avec le culte des morts. De même, que les Israélites aient sacrifié aux morts, comme on veut le déduire du *Deutéronome* (xxvi, 14), c'est encore une affirmation qu'on ne saurait prouver : le passage cité peut se rapporter soit au repas funèbre, soit à la coutume de mettre des provisions dans le tombeau (non comme offrandes sacrificielles, mais comme nourriture); on peut donc tout au plus en tirer cette conclusion que les Israélites croyaient à une survivance après la mort.

La représentation que les Israélites se faisaient du genre d'existence des trépassés s'exprime dans l'appellation même qu'ils leur donnaient, les *rephaim* (les faibles, les las). Si donc, dans la conception israélite, les morts menaient la vie des ombres, il est difficile de croire qu'on leur ait voué un culte. Prétendre que les morts en deux endroits de l'Ancien Testament (I *Sam.* xxviii, 13 et *Is.* viii, 19) ont été appelés dieux, et en conclure à l'existence d'un culte, c'est affirmer plus que ne comporte une exégèse rigoureuse de ces deux passages, les seuls qui puissent venir en discussion. Le texte d'Isaïe est susceptible d'une autre interprétation, beaucoup

1. Cf. SCHWALLY, *Das Leben nach dem Tode nach der Vorstellung des alten Israel*, Giessen, 1892.

plus probable¹; quant à I *Sam.* xxviii, 13, « on ne peut conclure de ce passage isolé à une divinisation des morts dans l'antiquité hébraïque² ». Remarquons enfin que la loi du Pentateuque, qui mentionne plusieurs autres cultes illégitimes, ne dit pas un mot du culte des morts.

c) Bien fragiles aussi sont les arguments que l'on a fait valoir pour établir que les ancêtres d'Israël s'adonnaient à certaines pratiques qui se rattachaient à un fétichisme antérieur. Du chapitre de la *Genèse* (xxviii, 11 sqq.) où il est raconté que Jacob dressa en forme de stèle la pierre sur laquelle il avait reposé sa tête pendant la célèbre vision de l'échelle, y fit des onctions d'huile et destina le lieu de sa vision à être un futur sanctuaire, on a inféré que la religion des Hébreux consistait primitivement en un culte de pierres sacrées³. Mais le texte allégué, décrivant le patriarche comme un adorateur de Iahvé, ne saurait en même temps en faire un adepte du fétichisme. Il n'est plus fait mention de la pierre elle-même dans les livres suivants; Béthel n'est qu'un lieu consacré par le souvenir de Jacob. D'ailleurs, c'était chose toute naturelle que Jacob, voulant offrir un sacrifice, dressât et oignît une pierre; dans une tribu nomade, qui n'avait pas de lieux de culte fixes, chaque pierre pouvait, par onction, se transformer en autel. Toute preuve aussi fait défaut pour soutenir que les tables de pierre, conservées dans l'arche d'alliance, étaient des aéroolithes, et même de nos jours je ne sais si quelqu'un

1. Cf. CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1903, p. 53.

2. DHORME, *Les livres de Samuel*, Paris, 1905, p. 243, note 13. — Cf. aussi LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* 2, p. 316.

3. Cf. PIEPENBRING, *Histoire du peuple d'Israël*, 1889. — R. L. OTTLEY, *The Religion of Israël*, 1905, pp. 9, 15, 23.

oserait l'affirmer sérieusement, depuis que les fouilles de Suse nous ont mis en possession d'un bloc datant du deuxième millénaire avant Jésus-Christ et portant la loi de Hammourapi.

d) Des érudits contemporains désignent ce qu'ils croient être la forme la plus ancienne de la religion sémitique, la « religion des nomades », du nom de *Polydémonisme*, c'est-à-dire la croyance à des puissances divines (démoniaques), à des esprits qui résident en des pierres, des arbres, des fontaines, des animaux sacrés. Cette même notion du polydémonisme comporte aussi la foi au caractère surhumain des esprits des morts et la crainte de ces mêmes esprits. On allègue à l'appui de cette théorie que des vestiges de cet antique polydémonisme se sont perpétués dans la religion populaire de la Syrie et de la Palestine actuelles ¹, et on croit en retrouver les traces dans l'Ancien Testament lui-même : on cite comme exemples la pierre sacrée de Béthel (*Gen.* xxviii, 22), l'arbre sacré de Sichem (*Gen.* xii, 6; *Deutér.* xi, 30), la fontaine sacrée de Cadès (*Gen.* xiv, 7), et celle de Bersabée (*Gen.* xxi, 28-31). La croyance des anciens Hébreux à des animaux sacrés est attestée, dit-on, par la distinction entre les animaux purs et impurs, qui n'a d'autre raison que la crainte religieuse, et par l'existence du *nehuštan*, serpent d'airain, qui se dressait encore auprès du temple au temps d'Ézéchias (*II Rois*, xviii, 4). La crainte des esprits des morts rend compte aussi de certains usages funéraires qui se sont conservés jusque dans les temps post-mosaïques, et qui n'avaient pas d'autre but que

1. Cf. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, 1897. — CURTISS, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, 1903.

de protéger les vivants contre la puissance nuisible de ces êtres redoutables ¹. A l'époque de la formation du peuple d'Israël (aux environs de l'an 1200 avant J.-C. d'après des théories récentes), la frayeur qu'inspiraient les esprits des morts, fit place à des relations confiantes. Les anciens usages subsistèrent, il est vrai, mais on leur donna une nouvelle interprétation, et on leur adjoignit d'autres rites, plus en rapport avec les nouvelles conceptions, par exemple des offrandes faites aux morts. Pourtant la croyance à la puissance et au savoir des morts ne se modifia point, et l'on essaya de connaître l'avenir par des évocations d'esprits (I *Sam.* xxviii; *Is.* viii, 19; xxviii, 15-18; *Deutér.* xviii, 10 sqq.).

Les éléments de preuves que nous venons d'énumérer en faveur du polydémonisme comme étant la religion la plus ancienne des ancêtres d'Israël, perdent une partie de leur force par cette première remarque que les usages invoqués peuvent s'expliquer autrement et de façon beaucoup plus simple et plus naturelle. De plus, il n'est pas prouvé que le polydémonisme, à supposer même qu'il ait existé réellement dans les tribus d'où sortirent les ancêtres

1. D'après BEER (*Der biblische Hades*, dans *Theologische Abhandlungen*, Festgabe für H.-J. Holtzmann, 1902, p. 16 sqq.), les cris aigus poussés dans les lamentations funèbres devaient chasser l'esprit; les rites funéraires, comme se revêtir d'habits de deuil, se mettre de la cendre sur la tête, se couper la chevelure, se défigurer et se mutiler, avaient pour but de rendre les survivants méconnaissables pour l'esprit du mort, au cas où il reviendrait hanter les lieux familiers de sa première existence. On décbirait ses habits à la même fin : par ce rite on voulait se défigurer aussi vite que possible. Les gens en deuil se voilaient encore la tête et la barbe pour empêcher l'esprit du défunt de pénétrer en eux par le nez ou la bouche; on entassait des monceaux de pierres sur les cadavres des scélérats (*Jos.* vii, 26; viii, 29. II *Sam.* xviii, 47) pour retenir de force les esprits des morts à la terre, et se protéger ainsi contre eux.

d'Israël, y ait représenté la religion propre et légitime du peuple; il est également possible qu'il n'ait formé qu'un courant secondaire et inférieur, en dehors de la religion proprement dite de la tribu. Cette dernière hypothèse croît en vraisemblance depuis que les études sur la plus ancienne religion de la Babylonie et de l'Arabie méridionale ont montré que nous devons supposer comme religion populaire, aux origines du développement de la civilisation dans ces tribus, un polythéisme astral assez proche du monothéisme. Ce sera l'objet du paragraphe suivant.

4. *Arguments positifs en faveur du récit biblique.*

— D'après la Bible, Abraham était originaire d'Ur-Kasdim. Comme tout le monde l'admet aujourd'hui, le groupe ethnique auquel il appartenait avait quitté le Nord-Est de l'Arabie, près du golfe Persique, pour aller se fixer en Babylonie vers 2500 avant Jésus-Christ; il y avait fondé la première dynastie babylonienne, dont le sixième roi fut Hammourapi. Quand plus tard les descendants d'Abraham émigrèrent en Égypte, ils devinrent pour plusieurs siècles les voisins des tribus de l'Arabie occidentale, qui habitaient la presque île du Sinaï et la région fertile située au Sud-Ouest de la péninsule arabe. Cette population (Minéens, Sabéens, tribus de Qatabân et de Hadramaut) était elle aussi, à une époque que nous ne connaissons pas exactement, partie de l'Est, c'est-à-dire de la côte Nord-Est du golfe Persique, pour aller s'établir dans ces contrées du Sud-Ouest de la péninsule arabe.

Dans la mesure même où ces rapports ethniques font en quelque sorte apparaître l'arrière-plan histo-

rique et religieux, devant lequel la Bible déroule la vie des Patriarches, il est grandement important de considérer un instant cette plus ancienne religion des Babyloniens entre 2500 et 2000, et des tribus arabes. Les études récentes ont établi que dans ces groupements de populations qui ethnologiquement et chronologiquement avaient le plus d'accointance avec Abraham, il n'existait aucune de ces formes religieuses inférieures, dont nous avons parlé (polydémonisme, fétichisme, totémisme, culte des ancêtres et des morts), mais une religion d'un caractère astral, qui sur plusieurs points se rapprochait du monothéisme ¹. Les recherches, ayant pour point d'appui les inscriptions de la Babylonie ancienne et de l'Arabie méridionale (Minéennes), ont amené aux deux résultats suivants : *a*) à l'époque préhistorique, c'est-à-dire jusque vers le milieu du second millénaire avant Jésus-Christ, régnait en Arabie une religion, qui devait être très voisine du monothéisme; mais vers le milieu du xv^e siècle, cette religion fit place à un polythéisme astral, dont les divinités principales étaient l'étoile du matin et du soir (*Athtar*), la lune (*Wadd*, *Ilmukah*, *Sin*, *Amm*) et le soleil (*Šamš*). — *b*) les tribus arabes, qui vers 2500 avaient émigré de l'Arabie orientale en Babylonie, s'étaient déjà approprié vers l'an 2000 les idées religieuses des Babyloniens, et pratiquaient universellement, semblait-il, le polythéisme. L'entourage d'Abraham était

1. Cf. HOMMEL, *Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, München, 1897, p. 117; du même, *Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Überlieferung*, München, 1901. — H. RANKE, *Die Personennamen in der Hammurabi Dynastie*, I, München, 1902. — NIELSEN, *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung*, Strassburg, 1904.

donc déjà tombé dans l'idolâtrie, quand le patriarche fut choisi de Dieu. Mais Dieu, par cet appel, renoua les fils de la révélation primitive; car cette religion des plus anciens Arabes, si proche du monothéisme, peut être regardée avec grande vraisemblance comme un reste de la première Révélation et un héritage des âges primitifs. Sur les ruines de l'ancien monument détruit par le péché, Dieu posait le fondement d'un nouveau et plus grand édifice en Jésus-Christ, destiné à abriter tous les peuples.

Tout en constatant que les tribus arabes, dont descendait Abraham, ont professé avant l'an 2000 une croyance voisine du monothéisme, on ne nie nullement, cela va de soi, l'élément surnaturel dans l'origine et le développement de la religion patriarcale. Il nous reste toujours à résoudre le problème : comment se fait-il que ces tribus arabes, en Babylonie comme en Arabie, sont peu à peu descendues à un grossier polythéisme, tandis que le peuple d'Israël a été le seul à garder comme un précieux héritage et à développer le monothéisme?

5. *Le culte aux temps prémosaïques.* — Les documents de l'Ancien Testament ne nous donnent que peu de renseignements sur la forme extérieure du culte divin dans les familles des Patriarches et chez les Israélites pendant leur séjour en Égypte. Il ne semble pas qu'il ait existé de sacerdoce distinct, avant l'époque mosaïque ¹. Le père de famille,

1. Sur les prétendues traces d'un sacerdoce prémosaïque en Israël, cf. HUMMELAUER, *Das vormosaïsche Priestertum in Israel, vergleichende Studie zu Exodus und I Chron.* 2-8, Freiburg im Breisgau, 1899. HUMMELAUER conclut d'*Exod.* XIX, 22-24; XXXIII, 7-11; XXXIV, 34 sqq., qu'Israël, avant l'institution du culte d'Aaron, possédait déjà un sa-

plus tard peut-être le fils aîné, sacrifiait, en des occasions données, pour toute la famille. Les lieux de culte étaient des autels consacrés par une onction d'huile, soit passagèrement et pour un cas particulier, soit de façon durable (*Gen.* xii, 7 sqq.; xiii, 4, 18; xxii, 9; xxvi, 25; xxviii, 18-22; xxxi, 54; xxxii, 20; xxxv, 1-14; xlvi, 1). La Bible ne nous dit presque rien d'un culte commun des Israélites, pendant leur séjour en Égypte; seuls, deux passages de l'*Exode* (v, 1 et viii, 16-25) semblent indiquer des fêtes et des sacrifices en l'honneur de Iahvé, que les Israélites, vivant en Égypte, célébraient de temps en temps, mais en dehors de l'Égypte. L'ensemble du rituel aura pu être emprunté aux Babyloniens, aux Arabes ou aux Cananéens.

Comme autres pratiques sacrées des temps prémo-saïques, il n'est fait mention expresse que de la circoncision; elle devait être le signe de l'alliance que Dieu avait contractée avec Abraham.

Le nom sous lequel Dieu se révéla à Abraham est *ēl-šaddai* (*Ex.* vi, 1). Le nom d'*ēl* est le mot sémitique primitif pour Dieu, *ilu*. Quant à l'expression de *šaddai*, qu'on traduit ordinairement par « tout-puissant », on n'en a point encore donné d'étymologie certaine. Hommel l'a comparée avec un nom de personne en usage dans l'Arabie méridionale. *Ammi-šaddai*. Dans la famille d'Abraham l'ancienne désignation arabe de Dieu comme Père était usitée, comme le prouve le nom même d'Abraham; car *Abi-rāmu* est très probablement à traduire : mon Père, c'est-à-dire Dieu est élevé.

cerdoce, une tente sacrée et dans cette tente • un témoignage • (c'est-à-dire un symbole de la divinité).

III. — La Révélation mosaïque.

1. La personne de Moïse. — 2. Moïse, prophète et prédicateur des vérités religieuses. — 3. Les objections de la théorie évolutionniste contre le récit biblique de l'œuvre de Moïse. — 4. Moïse législateur. — 5. La lutte de la foi en Iahvé avec la religion cananéenne.

1. *La personne de Moïse.* — Le second fait surnaturel, qui marqua une nouvelle époque dans le développement religieux d'Israël, fut l'alliance du Sinaï et la législation de Moïse. Ce fut la tradition constante d'Israël de rattacher deux des fondements les plus essentiels de la religion juive, l'idée de l'Alliance et de la Loi, à la personne de Moïse, dont la figure domine toute l'histoire du peuple de Dieu avant le Christianisme. Après avoir séjourné quatre cents ans environ en Égypte et y avoir été lourdement opprimés, les descendants des fils de Jacob trouvèrent un libérateur qui les emmena du pays de la servitude : ce fut Moïse que divers moyens naturels, tels que son éducation à la cour de Pharaon et son long séjour chez le prêtre madianite Jéthro, avaient déjà préparé à ce rôle de chef, que la Providence lui destinait.

Le caractère historique de la personne de Moïse ne saurait être sérieusement contesté. Pour le prouver, il suffit simplement de remarquer que l'aspect vraiment unique, que présente le développement religieux et politique d'Israël, devient une énigme si l'on n'admet pas au début de l'histoire nationale juive une personnalité puissante, douée de talents d'organisation éminents, un génie religieux qui sut épurer et élever dans son peuple l'idée de Dieu et les vues morales, et le

mettre ainsi bien au-dessus des nations voisines. « Si une figure comme Moïse ne nous était pas attestée par la tradition, il faudrait la postuler ; la tradition nous l'attestant, on doit l'accepter comme historique ¹. » Que dans la vie de Moïse se rencontrent quelques traits qu'il faut regarder comme extraordinaires, c'est là un fait qui n'infirme point l'historicité du personnage : bien plutôt ils répondent tout à fait à l'importance hors ligne de son œuvre. Et par ailleurs les récits de la vie et des actions de Moïse ne contiennent rien qui soit en contradiction avec les événements politiques que nous font connaître les documents profanes.

Le rôle de Moïse est important à un triple point de vue. Ce fut un prophète rempli de l'esprit de Dieu, qui exerça sur les idées religieuses d'Israël une influence durable ; ce fut un organisateur politique plein d'énergie, qui de tribus sans grande cohésion forma un peuple uni ; ce fut enfin le législateur à larges vues, le promulgateur d'une loi qui, dans son contenu essentiel, garda sa valeur intacte jusqu'à ce que fût accomplie la mission d'Israël. Nous n'avons dans les pages qui vont suivre à considérer Moïse que comme prédicateur de vérités religieuses et législateur religieux.

2. *Moïse prophète et prédicateur des vérités religieuses.* — Sur le Sinaï, Dieu se révéla à son peuple d'une manière sensible, lui donna des commandements et conclut avec lui une alliance. Les points essentiels de la révélation divine que Moïse eut à

1. KITTEL, *Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen*, Leipzig, 1900, p. 128.

interpréter au peuple, se ramenaient aux suivants :

a) Iahvé devait être non seulement le Dieu d'Israël, mais d'une façon générale le seul Dieu. La parole : « Tu n'auras pas de dieux étrangers à côté de moi » ne signifiait pas seulement pour Israël la défense de l'idolâtrie, elle contenait aussi la doctrine que Iahvé est le seul Dieu, le Dieu de l'univers. Moïse n'eut pas, comme d'aucuns le pensent, à créer le véritable monothéisme, il le trouvait déjà existant; mais ses efforts contribuèrent essentiellement à ce que cette doctrine s'imprimât de plus en plus distinctement et profondément dans la conscience du peuple. Les nations non israélites croyaient non seulement à l'existence des dieux auxquels elles rendaient un culte, mais aussi à celle d'autres divinités. Israël devait pour toujours dépasser cette manière de voir. Longtemps la foi en l'unicité de Iahvé eut à lutter contre d'autres idées importées du dehors; peut-être même cette foi fut-elle fortement obscurcie pendant le séjour en Égypte. Quoi qu'il en soit, il est certain que Moïse a voulu former son peuple à la croyance en Iahvé considéré non seulement comme Dieu un et singulier, mais aussi comme Dieu absolument unique.

b) Bien que Moïse ait déjà trouvé dans son peuple la foi en Iahvé, le Dieu des pères, on ne peut douter qu'il ait établi sur une base nouvelle les relations d'Israël avec son Dieu. Ces mots : « Moi, Iahvé, je suis ton Dieu » créèrent la *théocratie*, c'est-à-dire cet état, dans lequel Israël devait se regarder comme la propriété du Seigneur et reconnaître Iahvé comme son roi, si bien que toutes les lois étaient à considérer comme des préceptes divins, Moïse et les

futurs chefs du peuple comme des lieutenants et des délégués du Seigneur. De cette notion de la théocratie, dans la mesure où le prophétisme postérieur accentua l'universalisme du salut, sortit et se développa l'idée du royaume de Dieu.

En retour de l'observation fidèle de la volonté divine, le Seigneur promettait secours dans la guerre et biens naturels. Ces bénédictions feraient place à des châtiments, si Israël s'attirait la colère de Iahvé par la transgression de ses commandements.

c) Les relations du peuple avec son Dieu ne devaient pas simplement consister en ce qu'Israël rendît au Seigneur des honneurs extérieurs, et en reçût en retour des biens matériels. Au contraire, Iahvé se révéla dès le commencement comme un Dieu *saint*, vengeur du mal et rémunérateur du bien. Cette conception ne fut pas la création des plus anciens prophètes, Amos et Osée, car ceux-ci parlent des exigences morales de Iahvé en des termes qui montrent clairement que le caractère de Iahvé comme Dieu du bien était depuis longtemps connu du peuple.

La linguistique comparée montre en outre que l'idée de la « sainteté » avait été saisie par les Sémites avant même leur séparation en peuples différents. La signification du mot *qadôš* n'était pas épuisée par l'idée de l'inaccessibilité, de la séparation, de la majesté, il s'y attachait encore une notion de pureté, pureté morale dont la pureté physique était le reflet. Mis en contraste avec la majesté divine, le monde et l'humanité ne suggéraient pas seulement l'idée du faible, du fini, du limité, mais aussi celle de l'imparfait et de l'impur. Si déjà vers l'an 2000 avant Jésus-

Christ Hammourapi, dans l'introduction de son code, insiste sur l'aspect moral de la mission qu'il a reçue d'Anou et Bel, si dans les plus anciens textes du « Livre des Morts » égyptien nous rencontrons des phrases qui, non sans quelque raison, peuvent être mises en parallèle avec le Décalogue, on ne voit pas pourquoi l'on regimbe tant à admettre des relations morales entre Israël et son Dieu dès le temps de Moïse (environ 1450 avant Jésus-Christ), et pourquoi l'on veut reporter à une époque postérieure l'origine du Décalogue, cette loi fondamentale de la moralité. Il ne faut pas se représenter les tribus d'Israël comme des hordes de sauvages Bédouins n'entendant que le *do ut des*. Déjà dans la première moitié du second millénaire (2000-1500 avant Jésus-Christ), tous les peuples de l'Asie occidentale, sans en excepter les tribus nomades, avaient subi, bien qu'à des degrés divers, l'influence des civilisations relativement hautes de la Babylonie et de l'Égypte, et même abstraction faite des révélations déjà transmises aux Patriarches, nous devrions supposer en Israël l'intelligence des vérités religieuses et morales renfermées dans le Décalogue ¹.

d) Après l'alliance, Iahvé n'était plus seulement pour Israël le maître puissant, devant qui l'homme devait se courber et sacrifier, mais encore le secours de son peuple, le protecteur rempli d'amour, qui devait donner à Israël, dans la suite de son histoire, des preuves de plus en plus nettes de sa fidélité. Aussi la prophétie compare-t-elle à un mariage (*Os.* 1)

1. Voir P. KARGE, *Geschichte des Bundesgedankens im A. T.*, 1^{re} Hälfte (*Alttestamentliche Abhandlungen* herausgegeben von J. Nikel, 2 Bd., 1-4 Hefte), Münster in Westfalen, 1900, p. 182 sqq.

les rapports établis entre Iahvé et son peuple par l'intermédiaire de Moïse, et elle appelle le temps du passage au désert le temps des fiançailles, alors qu'Israël, la fiancée, suivait dans l'obéissance le Seigneur, son fiancé (*Jér.* II, 2).

e) Un trait caractéristique du culte de Iahvé était l'absence d'images de la divinité. Le sanctuaire lévitique, aussi loin que nous pouvons remonter le cours de son histoire, n'en a jamais possédé. Il est vrai que le peuple, du temps des Juges et même sous les premiers rois, inclina à plusieurs reprises à se fabriquer des images divines, et Jéroboam I^{er}, en vue d'accentuer les tendances séparatistes, prévint le désir du bas peuple d'avoir un symbole de la divinité, et fit placer deux veaux d'or dans les deux temples de son royaume, à Béthel et à Dan. Mais on ne peut prouver que la représentation de Iahvé sous la forme d'un éphod ou d'un veau ait jamais été regardée comme légitime. Et puisque rien ne nous permet de constater qu'une proscription d'images divines ait été portée dans les temps post-mosaïques, nous devons considérer comme le plus vraisemblable, avec la tradition de l'Ancien Testament, que cette défense a appartenu, dès l'époque de Moïse, aux lois fondamentales d'Israël. Cette absence d'images dans le culte exprimait de la manière la plus frappante cette séparation d'Israël d'avec les païens, qu'avait voulue Moïse.

f) C'est une question discutée de savoir si le nom de Iahvé a été introduit par Moïse ou s'il est d'origine plus ancienne. D'après l'*Exode*, III, 4 et VI, 3, ce fut Moïse qui annonça le premier au peuple le nom de Iahvé. Notons aussi qu'en dehors du nom de

la mère de Moïse Jôkebed¹, on ne peut citer aucun nom propre des temps prémosaïques, dans la composition duquel entre le mot de Iahvé. On a récemment prétendu que les tribus de l'Arabie orientale, immigrées en Balylonie vers 2500 avant Jésus-Christ, connaissaient déjà le nom divin Iahvé (Iahu). On se fonde sur trois noms propres, soi-disant composés de Iahvé, qu'on a découverts sur des tablettes d'argile du temps de Hammourapi et de son père Sinmouballit. A supposer même que la lecture et l'interprétation de ces trois noms défendues par Friedrich Delitzsch, soient exactes, — ce dont, au jugement de plusieurs assyriologues, la probabilité n'est pas encore démontrée², — on n'en saurait déduire qu'une chose, c'est que le nom de Iahvé est plus ancien que Moïse. Mais on n'en peut tirer aucune conclusion ni sur la *signification* de ce nom, ni sur l'existence, que rien par ailleurs ne vient attester, d'un prétendu dieu Iahu, prémosaïque et peut-être non-hébraïque. Une chose est certaine, c'est que de l'époque de Moïse date pour le nom divin de Iahvé la signification qui depuis lors s'y est attachée. Iahvé, le Dieu de l'alliance avec Israël, fut désigné par ce nom comme le Dieu éternel, immuable, toujours fidèle à son peuple³.

1. Il est possible que cet exemple lui-même soit dû à une transformation postérieure du nom de la mère de Moïse, dans le sens de la révélation annoncée par son fils.

2. Cf. *supra*, p. 512.

3. Le nom de Iahvé est à interpréter d'après l'*Exode*, III, 14 : « [celui qui] est ». On a voulu le rapprocher du nom du dieu babylonien Ea (dieu des eaux profondes) ou d'une prétendue divinité égyptienne Io ou du Jupiter (Jov-piter) indo-européen, ou d'un soi-disant dieu lunaire babylonien Iau (= Ai). Mais l'étymologie, qui dérive Iahvé du mot hébraïque *hājah* (= être), demeure toujours la plus répandue et la plus probable.

3. *Objections de la théorie évolutionniste contre le récit biblique de l'œuvre de Moïse.* — De récents auteurs ont élevé contre le récit biblique des objections qui peuvent se ramener à ces quatre principales : a) Iahvé était le dieu d'une tribu du Sinaï, les Qénites. Moïse l'annonça aux tribus d'Israël et le leur fit accepter. b) Ce Iahvé annoncé par Moïse n'avait aucun caractère moral ; on ne voyait en lui que le créateur et seigneur qu'on redoutait pour sa puissance et qu'on se rendait favorable par des sacrifices ; le Iahvé de l'époque ancienne montre même certains traits de caractère, qui blessent notre sentiment de la moralité : humeur capricieuse, cruauté, soif de sang qui se manifeste surtout dans la demande de sacrifices humains et de l'extirpation des Cananéens. — Originellement et dans ses traits primitifs, Iahvé, le dieu du Sinaï, était un dieu de l'orage ou du feu, dont « la majesté était dévorante ». c) Iahvé ne fut pas, même dans les temps post-mosaïques, tenu pour le seul dieu, mais pour un dieu à côté d'autres dieux ; on croyait à l'existence de Baal, de Kamosch, d'Astarté, comme à celle des dieux égyptiens. d) Le récit de l'alliance conclue au Sinaï est une fiction des temps postérieurs.

A ces difficultés nous pouvons opposer les remarques suivantes :

a) Jusqu'ici les documents non-bibliques n'ont point démontré l'existence d'un dieu du Sinaï. Il est vrai que le Sinaï fut regardé par les tribus israélites comme la montagne de Dieu, comme une montagne sainte d'où Iahvé accourait au secours de son peuple. Mais il ne s'ensuit nullement que Iahvé ne fut au début que le dieu local du Sinaï. Les passages sur les-

quels on veut appuyer cette affirmation (*Ex.* xix, 17; *Juges*, v, 4; *I Rois*, xviii, 38) admettent une autre interprétation. Bien que ce fût du haut du Sinaï que Iahvé se révéla lors de l'Alliance, il n'est pas pour autant prouvé que son activité était inséparablement liée à cette montagne. Au contraire, le Seigneur marcha à la tête du peuple pendant toute la marche à travers le désert, et il manifesta sa puissance même en dehors de la montagne du Sinaï. Le fait de mettre Iahvé en relation avec le Sinaï, même au temps des Juges et des Rois, s'explique par le prestige que le Sinaï avait gardé dans le peuple depuis la conclusion de l'Alliance.

b) Si l'on prétend que Iahvé, au temps de Moïse, n'était pas encore le suprême principe de la moralité, on doit montrer par quelle voie les plus anciens écrivains prophétiques sont arrivés à la conception morale de Iahvé. Si Amos et Osée ont été les initiateurs de cette doctrine, en fait leur action a été plus grande que celle de Moïse. Mais ces prophètes n'apparaissent nullement avec la prétention d'annoncer quelque chose de nouveau, ils ne veulent qu'insister sur des devoirs connus depuis longtemps, préserver le peuple et l'empêcher de descendre à un niveau religieux et moral inférieur. — Les sacrifices humains chez les Hébreux, en tant qu'ils sont prouvés, n'étaient pas un usage introduit par la Loi, mais se fondaient sur l'imitation des mœurs cananéennes : on ne saurait donc les apporter à l'appui de cette affirmation que Iahvé n'exigeait primitivement que la vie et les sacrifices, et non la sainteté.

c) Si les Israélites, ce qui est certain, n'ont pas renoncé après Moïse à toute idolâtrie formelle et ma-

térielle, on ne peut cependant en conclure que Moïse n'a élevé son peuple qu'à la monolâtrie et que les sectateurs de la religion légitime ont encore cru dans les temps post-mosaïques à la réalité d'autres dieux. Assurément il y eut en dehors même de l'idolâtrie matérielle, qui honorait Iahvé, d'une manière défendue, sous la figure d'un veau ou d'un éphod, une idolâtrie formelle, où l'on sacrifiait aux dieux étrangers. Mais ces faits ne prouvent qu'une chose, l'attrait longtemps exercé par les cultes cananéens sur les Israélites, qui se trouvaient encore à un degré inférieur sous le rapport de la civilisation purement matérielle. Les plus anciens prophètes ne se lassent pas de dénoncer l'idolâtrie comme un adultère, une infidélité envers le Seigneur. Certains passages de l'Ancien Testament, où des Israélites semblent réellement reconnaître l'existence d'autres dieux, peuvent aussi s'interpréter en cette façon que l'Israélite qui parle se met simplement au point de vue de son interlocuteur (par ex. I *Sam.* xxvi, 19). Aussi ne suit-il pas de II *Rois*, III, 27, que les Israélites aient vraiment cru à la puissance du dieu moabite Kamosh; il est permis plutôt de penser que les Israélites, effrayés de l'acte du roi Mésa qui avait sacrifié son premier-né à Kamosh, se retirèrent de crainte que le Seigneur ne les punit à cause du crime, accompli, il est vrai, par Mésa, mais dont ils avaient été l'occasion. Le monothéisme théorique aura pu, à plusieurs reprises, s'obscurcir parmi la masse du peuple, dans les temps qui suivirent Moïse; mais le dogme fondamental de cette religion, telle qu'elle était représentée par les prêtres et les prophètes, fut toujours l'unicité de Iahvé ¹.

1. Le passage, diversement interprété, d'*Amos*, v, 26, ne prouve tout

d) Les arguments, que l'on a invoqués contre l'historicité du pacte du Sinaï, peuvent se répartir en trois groupes :

Le premier groupe s'en prend essentiellement au caractère « miraculeux » accentué, qui distingue les récits du livre de l'Exode. Nous avons affaire ici à une opposition de principes entre la conception du monde déiste et théiste; celui qui nie tout miracle, devra écarter aussi comme légendaires les récits de la révélation faite au Sinaï. Nous ne pouvons entrer ici dans la discussion de ces questions de principes. Nous voulons simplement mettre en relief la remarque suivante : tout le développement religieux d'Israël, qui élève ce peuple bien au-dessus de tous les autres peuples de l'antiquité, est en soi quelque chose de tout à fait prodigieux, qui ne peut s'expliquer sans plus par des facteurs purement naturels. Il est donc, pouvons-nous penser, parfaitement en harmonie avec la conduite divine que ce développement ait été accompagné d'événements qui portent le caractère de l'extraordinaire et du miraculeux. Nous n'avons pas à discuter avec la Providence quels étaient les moyens tout à la fois dignes de Dieu et capables d'établir aux yeux d'Israël que les lois promulguées par Moïse s'appuyaient sur une manifestation de la volonté divine.

Un second groupe d'objections se rapporte au *témoignage littéraire* des événements du Sinaï, témoignage qu'on prétend incomplet et contradictoire. Il est juste de reconnaître que les récits des événements

au plus qu'une chose : c'est que l'autorité de Moïse ne réussit pas, même durant le passage à travers le désert, à déraciner sans retour les usages idolâtriques. Il semble bien d'ailleurs que ce texte ait un

qui se sont accomplis depuis le passage de la mer Rouge jusqu'à la fin des pérégrinations à travers le désert, reposent sur des relations qui ont été plusieurs fois complétées et remaniées les unes dans les autres. Mais les sources en question ne s'excluent pas mutuellement. Il faut aussi accorder que le récit des événements qui ont marqué la conclusion de l'Alliance au Sinaï ne laisse pas clairement reconnaître quelles lois doivent être considérées comme formant les clauses mêmes du pacte, comme étant à la base de l'Alliance : est-ce simplement le Décalogue, ou tout l'ensemble des lois contenues dans l'*Exode*, xx-xxiv, ou seulement une partie ? L'évolution organique de la matière juridique eut pour conséquence le mélange des lois plus anciennes avec des codifications postérieures, si bien que maintenant il n'est pas toujours facile de distinguer le noyau proprement dit, c'est-à-dire les lois qui furent promulguées lors de la conclusion du pacte au Sinaï. Mais on n'a pas pour autant le droit de considérer cet acte de l'Alliance, comme une fiction postérieure. Moïse fut, ce que tout le monde accorde, le véritable législateur du peuple ; dès lors, que l'octroi de la Loi et son acceptation par le peuple aient été liés à la conclusion solennelle d'une alliance ou d'un traité, c'est ce qui répond tout à fait à ce que nous savons des usages des anciens peuples de l'Orient.

Le dernier et le plus profond motif qui pousse à rejeter l'historicité de l'Alliance du Sinaï, est cette

sens futur, et par conséquent ne s'applique pas au séjour d'Israël dans le désert. Voir VAN HONACKER, *Les douze petits Prophètes*, Paris, 1908, p. 252 sqq. — TOUZARD, *Le livre d'Amos*, Paris, 1909, p. 53 sqq.

vue schématique d'histoire des religions, que nous avons précédemment exposée. Si le récit que la Bible nous fait des événements du Sinaï est véridique, Moïse proclamait déjà le monothéisme moral. Contre ce témoignage, on prétend établir qu'Israël a encore été adonné au polythéisme dans les temps post-mosaïques, et en second lieu que la religion juive avant les prophètes n'a connu que la foi à la domination de Iahvé, et non à une relation morale du peuple avec son Dieu. Sur cette question, nous avons dit plus haut ce qu'il y avait de plus important. Nous voulons seulement ajouter une remarque. Bien que le livre d'Amos soit le premier des écrits prophétiques qui accentue l'aspect moral des relations d'Israël avec Dieu, il ne s'ensuit pas que son auteur soit aussi le premier qui ait conçu cette idée. Nous ne possédons pas d'écrits prophétiques plus anciens qu'Amos et Osée, qui apparurent tous deux vers le même temps. Il y eut cependant avant Amos d'autres prophètes, par exemple Élie et Élisée. Ce que nous savons d'Élie, le met sur le même plan qu'Amos. C'est le même prédicateur, importun et pressant, qui en appelle à la conscience ; ce qu'il prêche, ce n'est point une nouveauté, mais une doctrine connue ; il n'attend point de ses auditeurs contradiction, et de fait il n'en rencontre pas, tant qu'il ne s'agit que de reconnaître la vérité de ses paroles.

4. *Moïse législateur.* — Pour être fécondes, les idées religieuses que Moïse annonçait au peuple devaient revêtir la forme de lois. Moïse fut donc dans la même mesure législateur et prophète.

C'est dans le *Décatalogue* que nous devons chercher

l'esprit et le but de la loi mosaïque. En tête se place le commandement de reconnaître le seul Iahvé comme Dieu. Cette sentence, tout à la fois dogme et précepte, est le point de départ et la raison de tous les autres commandements. Dirigée contre l'idolâtrie, cette première prescription devait élever Israël au-dessus des autres peuples et empêcher que le culte du seul Dieu ne fût ravalé par le culte des idoles au sensible et au créé. Le commandement qui suit défend tout abus et toute profanation du saint nom de Dieu. Le précepte du sabbat soustrait un jour de la semaine au souci des choses terrestres et le consacre au Seigneur; sans cesse Israël est rappelé pratiquement au souvenir qu'il est le peuple de Iahvé. Puis vient un commandement sur la piété envers les parents et le respect de leur autorité. Quatre autres préceptes défendent tout dommage aux biens naturels du prochain, vie, mariage, possessions et réputation. La conclusion met en garde contre la mauvaise cupidité, source de tous les péchés d'action.

Les autres lois du Pentateuque ont d'abord pour but de conserver dans le peuple la vérité capitale de l'unité de Dieu; elles visent, en second lieu, à assurer l'observation et l'application aux cas particuliers, de la loi morale énoncée dans le Décalogue. Pour ce qui est spécialement des lois cérémonielles, elles sont destinées à séparer Israël de la multitude des autres peuples, pour le garder du mélange avec les païens et le préserver de l'idolâtrie; elles doivent en outre conserver dans le peuple la conscience de son élection. Les prescriptions sur l'unité du lieu du culte et sur le sacerdoce d'Aaron tendent à

assurer l'unité du culte extérieur et à le défendre contre l'invasion d'éléments païens.

Si le *cycle sabbatique* (sabbat de la semaine, néoménie, année sabbatique, année jubilaire) est déjà en principe établi par le Décalogue, les trois fêtes principales de l'année (la fête de la Pâque et des Azymes, la fête des Semaines (Pentecôte) et la fête des Tabernacles) se rattachent très étroitement, partie à certains faits importants de l'histoire de la Révélation, partie aux conditions sociales créées par l'immigration en Canaan¹. La fête d'expiation mentionnée dans le Pentateuque avait pour but de conserver vivace dans le peuple la conscience de la peccabilité humaine et de la nécessité d'une rédemption, et aussi de rappeler la solidarité de l'obligation qu'avaient les Israélites d'observer les prescriptions de l'Alliance.

La Loi avait encore son importance pour la justification de l'individu devant Dieu. Il est vrai, la première et la principale condition pour la rémission des péchés était la conversion spirituelle. Mais de même que Iahvé donnait une expression sensible de sa bienveillance envers le peuple, en promettant au temple sa présence pleine de grâce, de même l'homme devait, lui aussi, manifester extérieurement ses sentiments de pénitence, en offrant à Dieu quelque chose de ses biens. Sauf le cas de nécessité, on choisissait d'ordinaire un animal propre au sacrifice : par l'immolation d'un animal, c'est-à-dire d'un être vivant, le caractère sérieux du péché, dont la mort

1. On discute encore pour savoir en quelle proportion d'autres causes ont agi sur l'origine de ces fêtes, spécialement si la Pâque doit être rapportée à des usages prémosaïques.

est le salaire, était représenté de la façon la plus saisissante. Une conception purement extérieure et mécanique de cette action sacrificielle symbolique tendit plus tard à prévaloir, et contre elle s'élevèrent les prophètes (par ex. *Is.* i, 10-20; *Mich.* vi, 6-8) qui signalèrent comme conditions préalables essentielles de la rémission des péchés, la conversion du cœur, la pureté, la charité, la justice, la miséricorde.

A cause de la rémission des péchés qu'elle offrait, la Loi devait être pour le peuple plaisir et joie (*Ps.* xix, 8 sqq.; cxix)¹, et ne pas simplement le former à l'obéissance servile et à la crainte.

A l'œuvre législative de Moïse se rattache un double problème de critique littéraire et d'histoire de la civilisation. Dans le premier cas, il s'agit de fixer la part qui revient à Moïse dans la codification des lois que le Pentateuque nous représente comme mosaïques. La seconde question regarde les relations de dépendance qui ont pu exister entre les lois civiles et cultuelles d'Israël et les mœurs et usages des autres peuples orientaux.

Pour ce qui est du premier point, il est certain que les lois promulguées par Moïse au Sinaï et pendant les pérégrinations au désert ne sont, pour ainsi dire, que le noyau d'où, par une évolution organique, toute la législation du Pentateuque a grandi. Les lois humaines ne pouvant prévoir tous les cas possibles, la nécessité de donner une interprétation authentique de quelques lois en des cas controversés amena d'abord l'agrandissement du stock originel,

1. Les Psaumes sont cités d'après l'ordre de la Bible hébraïque.

mosaïque. La pratique qui se développa à côté de la loi écrite fut progressivement codifiée. Puis il fallut adapter la loi aux conditions nouvelles qui créèrent les changements de la vie politique et sociale. Ainsi prirent naissance de nouvelles prescriptions qui furent jointes aux lois anciennes ou combinées avec elle. Il n'est pas toujours facile de déterminer dans le détail ce qui appartient à la couche originelle et mosaïque.

Mais si l'on doit concéder une évolution organique des lois mosaïques dans le sens que nous venons d'indiquer, il faut délibérément repousser la conception d'après laquelle la législation lévitique, telle qu'elle est exposée dans le Pentateuque, ne remonte pas à Moïse, mais se réduit exclusivement à une codification de la pratique cultuelle des temps post-mosaïques. Si cette conception était vraie, tout le culte israélite de l'époque qui suivit l'exil serait le résultat d'une usurpation et d'une fraude plus ou moins bien intentionnée. Mais cette hypothèse ne s'accorde pas avec le développement véritablement unique de la foi juive. Si la religion d'Israël, comme nous devons l'admettre, suppose une conduite surnaturelle de Dieu à l'égard de ce peuple, le culte seul ne saurait être le produit de l'usurpation ou de la fraude.

Le second problème concerne, comme nous l'avons dit, les rapports de dépendance entre la loi mosaïque et les mœurs et coutumes des autres peuples d'Orient. Ce n'est point faire injure à la dignité de la loi mosaïque d'admettre que Moïse, illuminé par l'Esprit de Dieu, conserva, pour les mettre au service de ses idées religieuses, bon nombre d'usa-

ges et de coutumes, que les Israélites avaient pratiqués avant la dispensation de la Loi sur le Sinaï, et dont une partie avait pu s'introduire sous l'influence de peuples étrangers. Déjà, dans l'antiquité chrétienne, on a exprimé cette idée que la Providence avait permis l'emprunt, par la loi de Moïse, d'usages non hébraïques¹. En toute hypothèse, Moïse fit servir à l'éducation morale et religieuse de son peuple toutes les lois qu'il promulgua. Tandis que, précédemment, on rapprochait la législation cultuelle mosaïque du rituel égyptien², dans ces tout derniers temps on a cherché des parallèles babyloniens et minéens³ (sud de l'Arabie). Il est sage d'observer la plus grande réserve dans cette question des rapports de dépendance, qui ont pu exister entre les usages cultuels des Israélites et ceux des autres peuples. Certaines analogies verbales (expressions semblables pour désigner des rites, des personnes et des objets consacrés au culte) peuvent facilement s'expliquer par la parenté des langues en question (par exemple pour l'arabe du sud et l'hébreu). En beaucoup de cas, le problème se complique encore de cette difficulté que les documents apportés au débat ne sont pas datés, et qu'il n'est pas possible de préciser par ailleurs leur époque. Quant aux ressemblances qui

1. On trouvera les références sur cette question dans SPENCER, *De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus*, lib. III, dissert. I : *De ritibus e gentium moribus in legem translatis*. Édition de Pfaff, Tübingen, 1732, pp. 637-740.

2. On avait conjecturé l'imitation d'usages égyptiens, par exemple dans les vêtements des prêtres et du grand-prêtre, l'arche d'alliance, la circoncision.

3. Moïse put entrer en rapports avec les Minéens pendant son séjour chez Jéthro.

portent non plus sur les mots mais sur les choses, comme on en découvre entre les rituels hébraïque et babylonien¹, il faut remarquer que ces usages parallèles peuvent se fonder sur des considérations humaines analogues, mais non nécessairement dérivées les unes des autres, ou avoir leurs racines dans une civilisation sémitique primitive, commune à ces deux peuples.

Pour ce qui est de la législation civile de Moïse, elle répondait dans ses traits essentiels d'une part à l'idéal d'un état théocratique, d'autre part aux besoins pratiques, conséquences de la division de la société israélite et de ses conditions économiques après l'occupation de Canaan. De nos jours, on s'est plu à comparer les prescriptions contenues dans le « livre de l'Alliance » (*Exode*, xxi-xxiii) avec le code que le roi babylonien Hammourapi (environ 2000 avant Jésus-Christ) composa pour l'empire qu'il avait fondé. De fait, la façon d'envisager bon nombre de points de droit révèle quelque ressemblance entre la loi mosaïque et le code de Hammourapi. Sur les rapports de ces deux recueils, voici ce qu'on peut dire. Moïse vécut au moins cinq cents ans après Hammourapi ; donc, à ne considérer que la chronologie, une influence du code babylonien sur la loi mosaïque serait de soi chose possible. D'autre part, Moïse a reçu sa formation non en Babylonie, mais en Égypte ; ensuite, il passa une bonne partie de sa vie chez les Madianites, dans la presqu'île du Sinaï. La connexion entre le code de Hammourapi et le « livre de l'Alliance », étant donnés les passages

1. Cf. ALFRED JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*², Leipzig, 1906, p. 422 sqq.

parallèles nombreux, bien que non littéraires, serait vraisemblablement à expliquer ainsi : pendant des siècles le code de Hammourapi fit sentir son influence en Asie Mineure et aussi en Palestine et dans la péninsule sinaïtique ; de là dans le droit public de ces groupes de populations auxquels appartenaient les Israélites, un bon nombre d'articles dont l'origine pourrait finalement se ramener à l'action du code babylonien. L'œuvre de Hammourapi n'était pas d'ailleurs une œuvre complètement originale, mais aussi la codification d'un droit coutumier, qui avait été déjà partiellement pratiqué en Babylonie et dans les pays d'Asie Mineure où s'exerçait l'influence babylonienne.

Moïse non plus, comme nous l'avons dit, n'a pas créé une loi complètement neuve, il a aussi utilisé les éléments de civilisation qui existaient déjà dans son peuple. Mais grâce à ses communications surnaturelles, il a élevé à un niveau supérieur les conditions juridiques, sociales et morales d'Israël, en les pénétrant, en les purifiant et en les ennobliant par ses conceptions religieuses. En particulier, Moïse a su adapter la jurisprudence de son peuple à une estime plus haute de la vie humaine. C'est par là que la législation mosaïque, qui semble en maint endroit s'appuyer sur des usages juridiques exprimés dans le code de Hammourapi, l'emporte pourtant de beaucoup, au point de vue religieux et moral, sur le recueil de lois du célèbre roi babylonien.

5. *La lutte de la foi en Iahvé avec la religion cananéenne.* — Tant que Moïse vécut, il réussit,

grâce à sa puissante autorité, à maintenir vivantes dans le peuple les idées religieuses qu'il lui avait communiquées, et à assurer l'exécution des lois données. La situation changea, quand, après le passage du Jourdain et la dispersion des tribus à l'ouest du fleuve, Israël vécut au milieu d'un peuple qui lui était notablement supérieur en civilisation matérielle et par là devenait son maître en beaucoup de choses. Il était inévitable que la foi en Iahvé fût exposée à de grands périls et que la fidélité du peuple à l'Alliance eût à subir une difficile épreuve.

Le Dieu principal des Cananéens était Baal, le grand seigneur du ciel¹, le dieu le plus important de tous les Sémites de l'ouest, le dieu de l'orage et de la tempête, le dieu de la fécondité, le représentant du principe générateur masculin. Son symbole était le taureau, l'animal de la force mâle. Les *massébas*, colonnes de pierre taillées, de forme conique, qu'on trouve souvent dans les lieux de culte consacrés à Baal, n'étaient pas le symbole du dieu lui-même, mais indiquaient l'endroit qui lui servait de demeure. La réplique féminine de Baal était Astarté ('Aštoreth), connue dans tout le monde sémitique sous ce nom ou sous un nom semblable (par ex. Ištar), comme la déesse mère, la déesse de l'amour sexuel et de la

1. Le mot *ba'al*, qui veut dire « seigneur », n'exprime pas ici une relation personnelle entre le dieu et ses adorateurs, mais il signifie le « possesseur », le possesseur d'une chose, d'un lieu, d'une source, d'un arbre, d'une région fertile. Chaque endroit a son Baal. A côté de ces dieux locaux, il y a d'autres Baals, qui sont désignés d'après certaines propriétés particulières, par ex. le *Ba'al berith* ou Baal de l'alliance, le *Ba'al marqôd*, c'est-à-dire le Baal qui préside aux danses sacrées. Tous ces Baals convergent en un seul grand seigneur du ciel, le Baal par excellence.

passion fatale. Son symbole était la vache. L'Ancien Testament mentionne une déesse cananéenne, qui ne différait pas foncièrement d'Astarté : c'est l'*Achéra* qu'attestent maintenant les inscriptions, et qu'on a bien pu identifier avec Astarté dès les temps babyloniens anciens. Tandis qu'Astarté avait un certain aspect sombre et dur, Achéra était la déesse bonne et secourable, qui dispensait le bonheur et la prospérité. On lui consacrait les bois verdoyants et pleins de fraîcheur et c'est là qu'on l'honorait ¹.

Nous ne savons pas grand'chose des rites particuliers au culte de Baal et d'Astarté. Comme on se croyait redevable de tout à ces divinités, on leur offrait la meilleure part, les prémices des fruits de la terre; on immolait même ses propres enfants pour se concilier la bienveillance divine. Nombreux étaient les lieux de culte cananéens ², dispersés à travers tout le pays, même plus tard au temps des rois. Les objets nécessaires du culte étaient de simples autels de pierre, sur lesquels on immolait la victime, quelques massébas et pieux sacrés. A l'offrande se joignait un banquet sacrificiel, des danses et des chants sacrés venaient embellir les solennités. A côté de rites plus inoffensifs, comme dans les fêtes de la moisson ou les cérémonies d'offrandes votives, il existait sous le patronage d'Astartés et de Baals

1. *Achéra* est aussi le nom d'un pieu sacré, qui était un des accessoires des lieux de culte cananéens et était dressé près de l'autel (II Rois, xxi, 7). Peut-être cet *achéra* était-il une image grossière de la déesse, dont le corps était un pieu fiché en terre. Cf. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* ², p. 176; VINCENT, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 131 sqq.

2. On les appelle, dans l'Ancien Testament, les *bamôth* (hauts lieux), parce qu'on choisissait de préférence les points d'où l'on jouissait d'une belle vue; on rencontre aussi de ces sanctuaires dans les bois ombreux ou près des sources.

déterminés des cultes sensuels et dissolus ; ces fêtes, qu'expliquait le caractère des divinités cananéennes, devaient, dans la suite, se multiplier et prévaloir de plus en plus.

Les cultes cananéens constituaient pour la religion d'Israël un danger constant. Certes Iahvé était un dieu bien différent de Baal ; il était non seulement le Seigneur du ciel et de la terre, mais le promulgateur de la loi morale. Toute image visible de son être était proscrite ; il ne devait être adoré que sous une forme déterminée, dans un lieu déterminé et par l'intermédiaire d'une classe sacerdotale vénérable par l'origine et la consécration. Les rapports entre les deux religions, la cananéenne et l'israélite, ne pouvaient donc être qu'hostiles, comme le prescrivait d'ailleurs la loi mosaïque.

Malgré ces défenses, il était à redouter que les Israélites ne subissent la séduction sensible des cultes cananéens, avec leurs fêtes bruyantes. Les Israélites ne dédaignèrent point de prendre possession des anciens lieux de culte que leur livrait la conquête du pays, et d'y rendre leurs hommages à Iahvé. C'était Iahvé qui avait donné cette terre à son peuple ; c'était lui qui avait pris la place de Baal, et qui dispensait maintenant la pluie et la fécondité. Il devait donc avoir, comme Baal, sa part des fruits de la terre, et on ne pouvait mieux faire que de les lui offrir dans les anciens lieux du culte. C'étaient là des raisonnements dont la clarté satisfaisait les simples. Ainsi le culte sur les hauts lieux se développa de plus en plus ; avec les accommodations extérieures aux formes de l'idolâtrie cananéenne ¹, la substance

1. Cf. *Osée*, x, 1.

et l'esprit de cette religion s'infiltraient insensiblement, tandis que le caractère moral de Iahvé s'estompait de plus en plus. Ce développement fut favorisé par la division du royaume juif après la mort de Salomon, et par l'érection, dans le royaume du Nord, de deux temples nationaux, où Iahvé fut adoré sous la figure d'un veau d'or.

Les antidotes contre les ravages causés par l'imitation du culte cananéen, étaient la conscience qu'avait Israël d'être le peuple élu de Dieu par l'Alliance du Sinaï, les sévères prescriptions dirigées contre l'idolâtrie cananéenne, l'attachement fidèle à Iahvé, le Dieu de la sainteté, aux yeux duquel toutes ces iniquités et impuretés, comme en commettaient les Cananéens, étaient une abomination, enfin l'unité du lieu légitime du culte¹.

Pendant les premiers siècles après Moïse, les mœurs du peuple israélite furent encore relativement rudes et barbares. Les entreprises guerrières continues n'étaient assurément pas de nature à perfectionner les germes déposés dans le peuple par la loi mosaïque. En lisant dans les Juges ce qui nous est raconté du meurtre de Sisara par Jahel, de la conduite de Gédéon envers les hommes de Soccoth, du vœu inconsideré de Jephté, du crime de Gabaa et de la guerre fratricide qui s'en suivit, de l'extermination des habitants de Jabès, du rapt des filles de Silo permis aux Benjamites, nous serions portés à nous demander si ce que Moïse avait laissé à son peuple

1. Pendant un certain temps, surtout à l'époque des Juges, il semble qu'à cause de la situation où se trouvaient alors les tribus d'Israël, des sanctuaires privés aient été permis conditionnellement, et même Samuel et Salomon ne sacrifièrent pas toujours au sanctuaire central (cf. I *Sam.* ix, 12 sqq.; I *Rois*, iii, 1 sqq.).

de biens spirituels n'était pas complètement perdu.

On pourrait supposer, il est vrai, que les événements que nous venons de rappeler ne constituaient pas la règle, mais l'exception, et que c'est même pour cette raison qu'ils ont été spécialement racontés. Malgré tout, il apparaît qu'à la suite des guerres perpétuelles avec les Cananéens et les autres tribus voisines, la moralité avait faibli et qu'une royauté forte, pénétrée d'un idéal moral, était nécessaire pour plier de nouveau à l'ordre et à la discipline des tribus qui retournaient à la barbarie, et leur inspirer une plus haute estime de la vie humaine.

Quand aux époques de luttes eut succédé une période plus longue de paix, un autre danger se présenta : l'accroissement du bien-être et des exigences de la vie amenait l'amollissement des mœurs. Pour arrêter ce déclin, et pour rappeler à Israël les préceptes élémentaires de la moralité, spécialement la tempérance dans les jouissances de la vie, la justice et la charité, Iahvé envoya les Prophètes, qui devaient non seulement combattre le culte des idoles, mais aussi représenter sur le terrain moral la conscience publique d'Israël et le préserver des jugements vengeurs de Dieu.

IV. — L'époque des Prophètes.

1. La nature de la Prophétie. — 2. L'importance du Prophétisme pour la conservation du monothéisme et le développement de l'idée de Dieu. — 3. Le relèvement moral du peuple par le Prophétisme. — 4. Les Prophètes et le salut messianique.

1. *La nature de la Prophétie.* — Le prophétisme de l'Ancien Testament, phénomène unique dans

l'ancien monde civilisé, doit être regardé comme un instrument choisi par la Providence pour compléter et régler l'action de la Loi et l'influence de la royauté théocratique. A côté du sacerdoce, qui, sur le fondement de la Loi, constituait par la prière et le sacrifice, un intermédiaire entre Dieu et le peuple, la Prophétie devait prendre place; car la Loi, malgré la sainteté et l'élévation des pensées dont elle portait l'empreinte, aurait pu facilement, par la contrainte imposée, devenir la lettre qui tue. La royauté, au cours des temps, s'écarta à plusieurs reprises de la voie qui lui avait été tracée; dans ces circonstances le prophétisme exerçait, à côté du pouvoir royal, l'action d'une libre puissance spirituelle.

Le terme hébreu pour désigner le prophète est *nabî'* ou *ro'eh* ou *hozeh*¹. La première de ces appellations finit par devenir la plus importante et la plus commune. Être rempli de l'esprit de Dieu, et parler au peuple réellement au nom de Dieu, tel est essentiellement le rôle du prophète. Ce qu'il proclame, ce ne sont point ses pensées, mais les pensées de Dieu. Dieu le suscite, l'envoie, lui commande, met des paroles en sa bouche, lui révèle différentes choses (*Deut.* xviii, 18; *Am.* vii, 15; *Is.* vi, 1 sqq.; *Jér.* i, 9; *Éz.* ii, 8); l'esprit de Dieu « le saisit » (*Nombr.* xi, 25; *I Sam.* x, 6, 10; xix, 20, 23; *Éz.* xi, 5).

Abraham était déjà, dans un sens large, messager de la révélation et porte-parole de Dieu (*Gen.* xx,

1. Le mot *nābî'* ne signifie pas « qui est en ébullition, dans l'enthousiasme », mais « qui proclame, qui annonce »; *ro'eh* et *hozeh* signifient « voyant ». — Comme les prophètes attendaient et guettaient les événements du temps pour les interpréter, ils sont appelés aussi *sophim* (guetteurs) et *somerim* (veilleurs) (*Mich.* vii, 1, 7; *Is.* xxi, 11; lxx, 8; lvi, 10; lxxii, 6; *Jér.* vi, 17; *Éz.* iii, 17; xxxiii, 6).

7; *Ps.* cv, 15). Il remplit ce rôle dans le cercle de sa famille; il la conduisit, suivant l'appel divin, dans un nouveau pays, où il devait l'élever dans la foi de Iahvé. Moïse, en même temps que chef et organisateur politique, fut le premier prophète envoyé au peuple. Josué et les Juges eurent aussi part, en un certain sens, aux fonctions du prophète, et la tradition juive range les livres de Josué et des Juges parmi les écrits prophétiques (cf. aussi *Jug.* vi, 34; xiii, 25). Samuel joignait au ministère prophétique la dignité de juge. Avec Nathan, le prophétisme, pour la première fois, joue un rôle à côté de la royauté. David, roi, est aussi regardé comme animé de l'esprit de Dieu (cf. II *Sam.* xxiii, 1-7).

Lorsque, après la mort de Salomon, le culte de Baal prit de plus en plus d'extension dans le royaume du Nord, et que le culte de Iahvé s'exerça sous des formes illégitimes, le Seigneur suscita des prophètes qui s'opposèrent aux rois, et reprochèrent au peuple ses erreurs. Des disciples s'étant groupés autour des grands hommes éclairés de Dieu pour se faire instruire par eux dans la foi et la vie religieuse¹, le prophétisme devint le foyer de la rénovation morale du peuple. La prophétie eut des représentants jusqu'à la basse époque après l'exil. L'esprit prophétique ne quitta pas Israël, avant que la mission de ce peuple n'eût été accomplie. Nous regardons Jean-Baptiste comme le dernier, et pas le moindre

1. Puisque la prophétie présuppose une vocation directe de Dieu, les fonctions de prophète n'étaient pas une profession qu'on pouvait apprendre à volonté. Quand il est question dans l'Ancien Testament des « disciples des prophètes » (*bené nebi'im*), il s'agit surtout de l'instruction dans la vie religieuse.

assurément, des prophètes de l'ancienne alliance : il devait voir de ses yeux le Messie et lui préparer les voies.

Du côté de Dieu, la vocation aux fonctions prophétiques était départie de telle sorte que celui qui en était l'objet était sûr de sa vocation, et en connaissait exactement le jour et l'heure (cf. *Is.* vi; *I Rois*, xix, 16; *Éz.* i et x; *Jér.* i, 1 et sqq.). Ce pouvait être un appel pour toute la vie, ou seulement pour une mission déterminée. Il n'y avait point de *préparation* aux fonctions de prophète; mais il est clair que « pour être saisi par l'esprit de Dieu agissant dans la communauté, il fallait avoir le souci de ce Dieu et de sa communauté, et vivre en relation avec lui. Avant tout, il fallait professer la foi mosaïque : c'est la première condition, et aussi le premier signe caractéristique du vrai prophète » (*Deut.* xiii, 2-6; *Jér.* ii, 8; xxiii, 13)¹. Il est sûr également que de continuels rapports avec Dieu, et l'application à la vérité divine rendaient le prophète plus apte et plus sensible à percevoir la révélation.

La prédication prophétique consistait surtout en discours oraux, mais aussi en actions symboliques et, de plus, en communications écrites. Quelques prophètes seulement nous ont laissé des écrits. On les nomme prophètes écrivains; les plus anciens sont Osée et Amos. Par opposition à ceux-ci, les autres peuvent être appelés prophètes de la parole et de l'action, par exemple, Gad (*I Sam.* xxii, 5), Nathan (*II Sam.* vii, 2), Ahia de Silo (*I Rois*, xi, 29), Séméias et Addo (*II Chron.* xii, 15), Jéhu (*I Rois*, xvi, 1), Mi-

1. DILLMANN, *Handbuch der alttestamentl. Theologie*, herausg. von Kittel, Leipzig, 1893, p. 473.

chée, différent du prophète écrivain (I *Rois*, xxii, 8), Éliézer (II *Chron.* xx, 37), Zacharie, différent du prophète écrivain (II *Chron.* xxiv, 20). Élie (I *Rois*, xvii sqq.), Élisée (I *Rois*, xix sqq.). Le prophétisme n'était pas exclusivement réservé à telle ou telle condition ou à tel sexe : des prophétesses sont mentionnées : Marie (*Ex.* xv, 20), Débora (*Jug.*, iv, 4), Holda (II *Rois*, xxii, 14).

On a voulu distinguer deux orientations dans l'histoire du prophétisme israélite, l'une plus ancienne, l'autre plus tardive, et l'on prétend qu'elles diffèrent en des points essentiels. L'orientation plus ancienne serait marquée par deux traits caractéristiques : d'abord par le « naturalisme » de l'action et de la prédication prophétiques ; en second lieu, par le caractère national de l'idée de Dieu. En ce qui concerne le premier point, il faut bien reconnaître que chez les prophètes de l'ancienne époque (de Samuel jusque dans le courant du ix^e siècle) les états extatiques sont plus fréquents que chez les prophètes de l'âge suivant, et que ces états extatiques, dans l'ancien temps, étaient accompagnés de tressaillements nerveux et de « glossolalie ». Il est difficile de donner une explication complète et lumineuse de la genèse de ces phénomènes mystérieux dont nous ne possédons que des descriptions fragmentaires. Il est sûr qu'un souffle religieux puissant, quand il entraînait les foules, exerçait aussi une influence sur l'état physique des individus. Un phénomène semblable, dont on n'a pas l'explication parfaite, eut lieu au 1^{er} siècle de l'ère chrétienne ; saint Paul en parle dans la 1^{re} épître aux Corinthiens (I *Cor.* xii-xiv ; cf. aussi *Act.* ii, 1-13 ; x, 44-47 ; xix, 6). L'idée religieuse est

ici le principal ; l'état physique est une conséquence secondaire de l'émotion psychique portée à un haut degré. Ainsi, en tant que les idées *religieuses* de la prophétie doivent être regardées comme un effet surnaturel de la Providence divine, on ne peut pas refuser aux manifestations de l'ancienne prophétie ce caractère de révélation, propre à la religion israélite, ni, par conséquent, les mettre à part.

Il est sûr, en second lieu, que les prophètes de l'ancienne époque, pleins d'un enthousiasme *national*, parcouraient le pays, en champions de Iahvé contre Baal, et entraînaient les foules à leur suite. L'aspect national de ce mouvement religieux avait une raison très profonde : Iahvé était le Dieu de l'Alliance, et cette Alliance, conclue avec le *peuple*, revêtait un caractère national. Aussi longtemps que la supériorité guerrière des Cananéens se fit durement sentir à Israël, l'union de l'idée religieuse à l'idée nationale eut sa raison d'être. Quand, plus tard, les Israélites eurent entièrement soumis le pays de Canaan, cette condition de l'action prophétique disparut. Sans doute, le peuple eut encore bien des maux à supporter, les luttes avec les Araméens et les Moabites, ensuite avec les Assyriens ; mais une royauté puissante se chargeait de défendre l'honneur *national*, et le prophétisme eut à intervenir plutôt dans l'ordre spirituel, pour les idées morales et religieuses. Par là s'explique très simplement la différente manière d'être de la prophétie aux deux époques ; cette différence n'est pas dans la substance même des manifestations, mais dans l'occasion et la forme extérieure de l'action prophétique.

A côté de toute chose légitime et vraie, l'illégitime

et le faux viennent mettre leur ombre ; ainsi, à l'instar du prophétisme légitime inspiré par l'esprit de Dieu, un faux prophétisme s'éleva. Des hommes qui n'avaient reçu aucune mission divine, intervinrent avec les mêmes prétentions et les mêmes manières d'agir que les vrais prophètes envoyés par Iahvé. On discernait les vrais prophètes à ce signe : ils s'opposaient aux passions du peuple avec une noble fermeté, et leurs prédictions menaçantes s'accomplissaient en effet, tandis que les prédictions des faux prophètes, qui flattaient les passions populaires, trahissaient bientôt leur nature trompeuse. Assez souvent les vrais prophètes eurent à se garder des menées de leurs rivaux et à défendre leur propre autorité (cf. *Am.* vii, 14 ; *Os.* ix, 7 ; *Mich.* iii, 5 sqq. ; *Jér.* xiv, 14 sqq. ; xxiii, 21 sqq. ; xxvi, 8 sqq. ; xxvii, 14 sqq. ; xxviii, 15 ; xxix, 31 sqq. ; *Soph.* iii, 4 ; *Éz.* xiii, 2 sqq. ; *Zach.* xiii, 2 sqq.).

2. *Importance du Prophétisme pour la conservation du monothéisme et le développement de l'idée de Dieu.* — L'action des prophètes, comme hérauts des vérités religieuses, était double : négative et positive ; c'est-à-dire *préservatrice* d'une part, et d'autre part *constructive* et *progressiste*. Par la première les prophètes défendaient la foi de Iahvé contre la religion cananéenne, et empêchaient le peuple d'abaisser la notion de Dieu. Au Dieu sévère, dominant le monde, imposant des obligations morales, qui s'était révélé au Sinaï, et qui voulait être honoré par des rites et simples et purs, s'opposait en Canaan le culte sensuel et lascif des divinités locales, qui représentaient les forces de la nature et leurs

produits bienfaisants. Plus tard, après la chute de Samarie, les cultes assyriens pénétrèrent aussi en Palestine. L'influence égyptienne paraît avoir été sans importance dans le domaine religieux à l'époque des prophètes.

Le premier devoir des prophètes était donc de proclamer Iahvé Dieu unique. Ils s'y employèrent en accentuant davantage, contre les tendances nationales et particularistes, son caractère de Dieu universel ; puis, en ne cessant d'inculquer au peuple le néant des dieux étrangers. Déjà Élie s'était fait l'énergique champion de cette idée qu'à côté de Iahvé il n'y avait point de place pour Baal ; son mot d'ordre fut : Baal *ou* Iahvé ! Les prophètes venus plus tard ne se lassèrent pas d'affirmer que les divinités étrangères étaient des « non-dieux » (*lo-elo-him*), des « nullités » (*elilim*), des abominations, œuvres de la main des hommes, et par conséquent périssables (*Os.* iv, 12 ; *Is.* ii, 8, 18, 20 ; xxxi, 7 ; xl, 18 sqq. ; xli, 29 ; xliv, 9 sqq. ; xlvi, 5 sqq. ; *Mich.* v, 11 ; *Jér.* i, 16 ; ii, 27 ; iii, 9 ; x, 3, 8, 14 ; *Éz.* viii, 10 ; xvi, 36).

Après avoir défendu la foi en l'unicité de Iahvé, il fallait parer à un autre danger : les attributs de Baal pouvaient être peu à peu transférés à Iahvé, qui risquait de descendre ainsi au niveau d'un dieu de la nature, honoré simplement comme distributeur des productions de la terre. Iahvé une fois transformé en Baal, insensiblement la conscience du peuple se serait engourdie, et son sens moral émoussé. Ce danger était d'autant plus grand, que, en fait de civilisation matérielle, les Israélites avaient emprunté aux Cananéens. Les Israélites, il est vrai, n'étaient

pas tous portés à adopter la vie sédentaire des agriculteurs, plus commode et plus délicate. Un petit groupe, les Réchabites, conservèrent les coutumes des Bédouins ; mais ils ne purent pas arrêter l'influence de la civilisation plus avancée des Cananéens. Aussi les prophètes ne prêchèrent-ils pas contre cette civilisation en général, mais ils combattirent la croyance que Iahvé n'était que le maître des forces de la nature, et qu'il suffisait de le remercier de ses dons par l'offrande des prémices. Par cela même que les fêtes cananéennes, commémorant les dieux et les bienfaits de la terre, pouvaient paraître à l'Israélite naturelles et innocentes, elles menaçaient sérieusement non seulement la pureté des mœurs, mais la conception même de la nature divine. C'est pourquoi les prophètes s'élevèrent résolument à la fois contre le culte de Baäl et contre toute manière d'honorer Iahvé imitée des usages cananéens.

L'action des prophètes ne se bornait pas à défendre et à préserver, ils avaient aussi à construire et à perfectionner. Les événements politiques, comme aussi les conditions de la vie économique, leur offraient l'occasion de développer de plus en plus l'enseignement sur Dieu, en accentuant ses attributs. Le péril assyrien, puis babylonien, donna lieu de rappeler le caractère universel de Iahvé : s'il était le maître du monde, il avait le pouvoir d'humilier les autres peuples. Les diverses épreuves de la vie privée ou publique servaient à représenter Iahvé comme le Dieu saint et juste. En regardant ces tribulations comme des effets de la justice vindicative de Dieu, Israël saisissait plus nettement le caractère moral de Iahvé. Mais la prophétie ne négligeait pas de décrire aux

yeux du peuple le retour de la faveur divine en cas de conversion, et de prêcher la miséricorde et la fidélité de Dieu. Souvent, avant de terminer leurs prédications menaçantes, les prophètes changeaient de ton, et ils faisaient entrevoir un avenir heureux et l'accomplissement des promesses reçues par les aïeux.

3. *Le relèvement moral du peuple par le Prophétisme.* — Après l'entière conquête du pays à l'ouest du Jourdain et l'établissement de la royauté nationale, diverses causes avaient ébranlé la moralité du peuple : le contact avec les Cananéens, le progrès du bien-être par la vie sédentaire, les différences sociales qu'entraînait le changement des conditions économiques et politiques. Les lois agraires du Pentateuque n'empêchèrent pas l'accaparement de la propriété foncière, comme on le voit par *Isaïe*, v, 8. D'autre part, des accidents naturels, des guerres, des maladies et autres malheurs réduisaient beaucoup de familles à la pauvreté. A ces différences de degrés dans l'économie sociale s'ajoutait la distinction des classes, résultant de diverses causes, en particulier de la magnificence dont s'entourait la royauté. Et le mauvais exemple des grands constituait un nouveau et sérieux danger pour la morale.

Dans ces circonstances, les prophètes regardèrent comme leur mission principale de conserver pure la foi de Iahvé et de sauvegarder les règles morales établies par l'Alliance. Contre une manière de voir qui matérialisait la sainteté et la faisait dépendre simplement de la fidèle observation des lois cérémonielles, les prophètes insistaient sur l'obligation d'accomplir les devoirs de justice et de charité.

Contre une fausse appréciation des sacrifices, on voit s'élever Osée (vi, 4-6), Amos (v, 21-24), Isaïe (i, 11-17), Michée (vi, 6-8). Dans ces passages, ils expriment en termes énergiques cette pensée que le Seigneur ne veut pas agréer de la part d'un peuple coupable la célébration des fêtes, les louanges et les sacrifices. Jérémie annonce même au peuple que le lieu saint où s'offrent les sacrifices, le temple, ne sera pas préservé de la ruine, s'il n'y a point d'amendement moral (*Jér.* vii, 4 sqq. ; xxvi, 6).

Avec la rénovation morale, qui devait se manifester surtout par la justice et la charité, les prophètes demandaient la foi et la connaissance exacte de Dieu. Là était, selon eux, la vraie source de la morale : morale et connaissance de la religion étaient inséparablement liées. Isaïe exige du roi Achaz une soumission de foi à la parole de Dieu. « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas », lui dit-il un jour (*Is.* vii, 9), c'est-à-dire : « Point de salut pour vous, si vous n'avez pas confiance en Dieu qui est parfaitement fidèle. » Il faut interpréter de même *Isaïe*, xxx, 15 : « Ainsi parle le Seigneur Iahvé, le Saint d'Israël : Par la conversion et la paix vous serez sauvés ; le repos et la confiance seront votre force ; mais vous ne voulez pas, et vous dites : Non ! » Isaïe se plaint souvent que la foi est faible et qu'on manque de confiance en Dieu. Ce n'est pas une puissance étrangère qui protégera Israël, mais le Seigneur seul ; c'est vers lui qu'il faut se retourner : cette pensée revient constamment dans les discours du prophète-martyr.

Les prophètes écrivains ont-ils été les premiers à insister sur la moralité, en l'opposant à l'obser-

vation purement matérielle de la loi? Nullement. Pour avoir le droit de l'affirmer, il faudrait en fournir la preuve rigoureuse, car on ne découvre rien dans les discours des plus anciens écrivains prophétiques, qui donne à entendre qu'ils apportent en cela une leçon nouvelle. Et si l'on trouve, à l'époque antérieure, des faits ou des paroles, qui semblent attester une conception inférieure des devoirs envers Dieu, il reste à prouver que c'était la manière de voir de tout le peuple, y compris ses chefs spirituels. A l'attitude de quelques personnes profanes, on ne peut mesurer le niveau moral de toute la communauté; la théorie et la pratique ne sont jamais en parfaite harmonie. D'ailleurs la tendance à mettre toute la sainteté dans la fidèle observation des prescriptions rituelles persista pendant l'époque prophétique, et jusqu'au temps de Jérémie; et pourtant, de l'aveu de tout le monde, le caractère éthique de Iahvé était alors communément reconnu.

Par ce qui précède, on comprend l'importance du prophétisme pour l'élévation morale du peuple. Dès que les préceptes et les enseignements du Décalogue risquaient de s'altérer, les prophètes se montraient prêts à intervenir. Ils étaient la conscience publique d'Israël; ils paraissaient avec autant de courage devant les rois et les princes que devant les grandes foules. Quand la royauté théocratique oubliait son devoir, ils étaient l'organe établi par la Providence pour la compléter.

4. *Les prophètes et le salut messianique.* — La prophétie eut une importance spéciale pour le développement de l'idée messianique. Sans doute, elle

ne créa pas l'idée du royaume de Dieu sur la terre, de son caractère universel et de son extension par le Messie. Déjà le « Protévangile », reçu en Israël comme un héritage des temps anciens, ainsi que les promesses faites aux Patriarches et transmises de génération en génération, contenaient en germe l'espérance messianique. La prophétie précisa davantage cette attente indéterminée du salut; elle lui donna une certaine orientation en la rattachant aux événements de l'histoire contemporaine. La promesse d'éternelle durée faite au royaume de Dieu fut appliquée à la royauté théocratique de la race de David. Cette pensée se trouve déjà exprimée dans II *Samuel*, VII, 16 et XXIII, 3-5. Quand le péril assyrien menaça l'existence du royaume du nord, et, plus tard, du royaume du sud, à l'attente du salut messianique se joignit l'idée d'une restauration de la gloire primitive; on entrevoyait un avenir où la royauté davidique étendrait sa bénédiction au monde entier, à cause des qualités exceptionnelles du souverain, descendant de David, qui devait venir.

Les promesses du salut messianique futur sont liées ordinairement à des menaces et prédictions de châtement, qui annoncent la ruine de la puissance politique d'Israël en punition des péchés du peuple. Comme un effet de cette épreuve infligée par Dieu, la prophétie prévoit la conversion d'un « reste » qui sera sauvé. Ce « reste » doit constituer les premiers éléments du futur royaume de Dieu. Après avoir annoncé la chute de la royauté israélite, Amos prédit, pour l'époque messianique, le relèvement de « la hutte ruinée de David » (IX, 11). Osée prophétise

que les habitants du royaume du nord, purifiés par les châtiments divins, après le temps du jugement, où ils seront sans roi et sans culte, chercheront Iahvé et « David leur roi » (c'est-à-dire le David de l'époque messianique) (*Os.* III, 5; v, 15; ix, 7). Le roi messianique est désigné par Isaïe et Michée en termes encore plus clairs. Il est mis en connexion intime avec la maison royale de David. La naissance future du roi est pour Isaïe un grand et merveilleux signe de salut, un gage de la faveur divine (*Is.* VII, 10 sqq.; ix, 6). Là le Messie est élevé à une hauteur surhumaine par les attributs mêmes qui lui sont donnés (*Is.* ix, 5). Michée dit du roi messianique que son origine remonte aux jours de l'éternité (v, 1 sqq.); c'est une allusion à la préexistence du Messie.

Voici, d'après les prophètes, les traits caractéristiques du royaume messianique : la terre entière est pleine de la connaissance du Seigneur (*Is.* xi, 9); la paix et la justice y règnent comme dans les premiers temps (*Is.* II, 3, 4, 15, 16; ix, 4-6; xi, 9; *Mich.* iv, 2, 3; v, 9, 10). De Sion sortiront le salut et la rénovation du monde; au temps messianique, toutes les nations y afflueront pour chercher Iahvé (*Is.* II, 1-4); les peuples païens se convertiront à Dieu (*Jér.* III, 17; XII, 16, xvi, 19-21; *Éz.* xxxvii, 28; xxxix, 21-23). Le Messie est appelé simplement David par Jérémie et Ézéchiél (*Jér.* xxx, 9; *Éz.* xxxiv, 13). En qualité de bon pasteur, il est opposé aux mauvais pasteurs (*Jér.* xxiii, 1-8; *Éz.* xxxiv). Le Serviteur de Dieu, c'est-à-dire le Messie, vient, rempli de l'esprit de Dieu, pour conduire les peuples à Iahvé (*Is.* xlix, 6); sans doute il doit souffrir beaucoup; mais par ses souffrances et par sa mort, il

expié les péchés du monde, et un jour il en sera glorifié (*Is.* XLII, 1 sq. ; XLIX, 1 sqq. ; L, 4 sqq. ; LII, 13-LIII, 12). A la place de l'ancienne Jérusalem s'élève, à l'époque messianique, une Jérusalem nouvelle, magnifique, où tous les peuples se rendent (*Is.* LX, 1 sqq. ; LXV, 17 ; LXVI, 22). Comme les péchés du monde sont expiés au temps messianique, la nouvelle Jérusalem s'appelle « Iahvé notre justice » (*Jér.* XXXIII, 16). C'est aussi à cette nouvelle Jérusalem qu'il faut rapporter le programme d'Ézéchiél (*Éz.* XL-XLVIII). Au lieu de l'ancienne Alliance, qui est rompue, une nouvelle Alliance est contractée entre Iahvé et son peuple (*Jér.* III, 16 sqq. ; IV, 4 ; XXXI, 31-34 ; XXXII, 38-40 ; *Éz.* XXXVI, 26-28 ; XXXVII, 26 sqq. ; XLIII, 1-9). Dans le nouveau royaume messianique, la maison de Dieu est une maison de prière pour tous les peuples (*Is.* LVI, 7).

V. — Les idées religieuses de la communauté post-exilienne.

1. La situation politique après l'exil et son importance pour la religion d'Israël. — 2. L'idée et la connaissance de Dieu. — 3. La création et le gouvernement du monde. — 4. Le monde des anges. — 5. L'homme. — 6. Le péché et la conversion. — 7. Le salut messianique.

1. *La situation politique après l'exil et son importance pour la religion d'Israël.* — La ruine de l'indépendance politique d'Israël, les déportations répétées en Assyrie et en Babylonie, l'exil volontaire d'une portion assez considérable du peuple en Égypte, amenèrent de profonds changements dans la vie intérieure des Israélites. Tout d'abord Israël, d'un

tout national et politique, devint une communauté religieuse. Il est vrai, on parla longtemps encore de la « semence sainte », par laquelle on entendait le reste de l'Israël véritable, échappé aux déportations et aux guerres. Mais à la fin, le seul critère pour distinguer ceux qui appartenaient à la « semence sainte », fut la soumission aux exigences les plus importantes de la Loi (cp. *Is.* lvi, 3 sqq.). Ainsi naquit le *proslétisme* sous ses différentes formes. L'universalisme du salut, dont les prophètes plus anciens n'avaient traité que théoriquement, devint une question éminemment pratique. Les conséquences qui résultaient de cette idée du salut universel, ne furent pas acceptées sans contradiction. Les persécutions que l'Israël d'avant l'exil avait eues à subir de la part des puissances païennes, et celles que les Samaritains et autres peuples à demi israélites avaient infligées à la communauté post-exilienne, firent naître en des cercles nombreux la tendance à s'isoler de plus en plus de tous les non-israélites, et à leur contester le droit d'appartenir à la communauté de Dieu. C'est contre ce mouvement que réagit nettement la prophétie post-exilienne, comme aussi l'auteur du livre de Jonas.

Les épreuves que le Seigneur avait envoyées à son peuple, ne furent pas sans influencer sur la foi de la communauté et ses relations avec Iahvé. Les terribles catastrophes, annoncées par les prophètes et interprétées comme des décrets de Dieu, avaient considérablement fortifié l'autorité des prescriptions qui protégeaient le monothéisme. Dieu avait révélé sa justice vengeresse, mais après le temps de l'épreuve purifiante, il s'approchait à nouveau de son peuple.

Le prophète de l'exil, Ézéchiél, et les prophètes postérieurs ne se lassaient pas de parler du Dieu de la grâce et de la fidélité. Si en outre, comme le disaient les prophètes, Jahvé avait le pouvoir d'humilier la puissance impie, qui se manifestait alors dans les grands empires du monde, il était bien réellement le Dieu universel. Et ainsi par le jugement et par la grâce Dieu se révélait à son peuple de manière à le mettre à même de reconnaître en lui, par expérience, le Dieu du monde entier.

La considération des châtiments de Dieu offrit à beaucoup d'Israélites un problème difficile : pourquoi ceux qui n'avaient point commis les péchés reprochés par les prophètes, avaient-ils dû eux aussi aller en exil ? Aussi longtemps qu'Israël avait constitué une étroite unité politique, on trouvait la réponse dans la solidarité même du peuple. Mais quand après l'exil se fut formée une communauté, unie plutôt par les liens religieux, cette solution du problème devait paraître insuffisante. Il semblait plus conforme à la justice de Dieu, que le châtiment n'atteignît que les coupables, et l'on voit cette question de la rémunération individuelle faire le sujet des méditations d'Ézéchiél (*Éz.* XVIII).

L'inclination aux cultes étrangers diminua dans la mesure même où les puissances étrangères opprimèrent et humilièrent Israël. Sous ce rapport, l'exil exerça une influence purifiante. L'antipathie de la communauté post-exilienne pour tout ce qui était étranger dans le domaine religieux, nous oblige à la plus grande circonspection dans l'étude des influences externes, babylonienne, perse ou grecque, qui directement ou indirectement ont pu agir sur la religion

d'Israël à cette époque. On a pensé à une origine babylonienne pour l'histoire primitive de la *Genèse*¹ et la fête des Pourim, à des influences perses dans la croyance à la résurrection de la chair, quelques idées eschatologiques et la doctrine des Anges; on a cherché des traces de philosophie grecque dans les écrits didactiques de l'époque post-exilienne².

La ruine du temple de Salomon, les déportations et les nombreuses émigrations volontaires avaient enlevé à beaucoup de Juifs la possibilité de participer au culte du temple à Jérusalem. Ils se dédommagèrent d'abord de cette privation par l'envoi de sommes d'argent destinées à subvenir aux frais du culte public et à des offrandes privées. En Égypte, comme les fouilles surprenantes faites à Éléphantine l'ont démontré, ils construisirent même dès le v^e siècle des lieux de culte particuliers, où l'on offrait des sacrifices; un grand-prêtre émigré en Égypte, ne craignait pas, avec le consentement du roi, d'instaurer à Léontopolis un temple de Iahvé, pour servir de sanctuaire central aux Juifs établis dans la vallée du Nil. En Babylonie, aucun sanctuaire particulier ne fut érigé. Les Juifs de ce pays se consolaient de l'absence de culte en approfondissant la Loi, et ainsi l'exil fut comme le berceau de l'institution des scribes.

L'invasion de la civilisation étrangère, surtout hellénique, fit naître en des cercles nombreux une large sympathie pour les usages des païens, spécialement des Grecs; par contrecoup, certaines

1. Cf. *infra*, p. 660 et sqq.

2. Cf. BERTHOLET, *Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums*, Tübingen, 1909.

prescriptions cultuelles ne furent plus observées qu'avec tiédeur. Ce changement finit par provoquer une réaction. Dans les rangs inférieurs du peuple surtout, on vit prévaloir une conception qui accentua plus encore que par le passé l'importance de la loi cérémonielle, étendue aux plus petits détails. Ainsi naquit l'opposition entre le Pharisaïsme, fermement attaché à la tradition, et le Sadducéisme, qui cherchait à s'en affranchir. Cette opposition s'étendit jusqu'au domaine de l'enseignement dogmatique, les Sadducéens niant la résurrection de la chair et l'existence du monde angélique.

La situation même du peuple d'Israël après l'exil exerça aussi une influence notable sur le développement de l'idée messianique. Dans la mesure où la restauration du trône davidique ne semblait plus pratiquement réalisable, l'élément religieux et moral passa de plus en plus au premier plan des espérances messianiques. On vit s'accroître la tendance à concevoir le Messie comme le sauveur du monde, dont la mission devait consister à conduire tous les peuples à Iahvé, à répandre sur la terre la justice et le droit, et à anéantir les puissances impies, hostiles au règne de Dieu sur terre. A l'universalisme du salut répondait dans les représentations du royaume messianique l'universalité du culte futur (*Mal.* I, 10 sqq.). L'époque post-exilienne vit aussi s'implanter l'apocalypse, qui décrivit l'humiliation des royaumes de ce monde et les conditions du règne messianique sous les figures d'un symbolisme de plus en plus varié.

2. *L'idée et la connaissance de Dieu.* — Après

avoir retracé à grands traits l'influence exercée sur la vie religieuse et morale du peuple juif par les conditions mêmes de son existence après l'exil, nous devons maintenant passer en revue les éléments particuliers qui entraient dans la foi et la conscience religieuse de la communauté post-exilienne. Nous commencerons par exposer les idées sur l'essence de Dieu et sa cognoscibilité.

Après l'exil, la croyance à la singularité et à l'unicité de Iahvé a pleinement triomphé. Les dieux païens sont considérés comme n'existant pas, comme « non dieux » (*lo elohim, elilim, hebel*) ou comme des personnifications de puissances créées (cf. *Ps.* xcvi, 9; lxxxiv, 7). Iahvé est le Dieu de l'univers, qu'il « a créé de rien » (*II Macch.* vii, 28); il le conserve et le gouverne. Il est complètement affranchi de toute limitation nationale, tout en restant le Dieu de l'Alliance, qui a fait ses promesses aux Patriarches, a élu Israël et lui a confié une mission spéciale.

Le premier moyen offert à l'homme pour arriver à la connaissance de Dieu est la manifestation que Dieu a faite de lui-même. Dieu s'est manifesté à toute l'humanité dans la nature visible, dans la création, la conservation et le gouvernement de l'univers; seul l'insensé peut dire : « Il n'y a pas de Dieu » (*Ps.* xiv, 1). Dieu s'est révélé d'une façon particulière à son peuple en lui envoyant ses serviteurs, les prophètes ¹. Dieu est toujours proche de son peuple,

1. Pour le judaïsme postérieur, la prophétie a pris fin avec Malachie (aux environs de 430 avant J.-C.). Dans la conception chrétienne, le prophétisme de l'Ancien Testament a continué d'agir jusqu'au temps où le Fils même de Dieu a paru sur terre pour enseigner les hommes.

par sa présence propice dans le temple : celui-ci est le cœur du pays ; y demeurer fait les délices de tout véritable Israélite (*Ps.* LXXXIV). Enfin Dieu se manifeste aussi à l'individu par ses grâces et ses bienfaits, en dirigeant ses pas (*Ps.* XXIII; *Prov.* XVI, 9), en illuminant son intelligence, en créant en lui un cœur pur (*Ps.* LI, 12), en répandant dans son âme la consolation (*Ps.* XVI).

Parmi les propriétés divines, l'Ancien Testament met principalement en lumière la spiritualité, la transcendance sur les créatures, la toute-puissance, la sagesse, la justice et la véracité. Pour ce qui est de la spiritualité divine, Dieu n'est pas désigné expressément et formellement dans l'Ancien Testament comme un être incorporel, comme un esprit ; mais ni dans les passages de l'Ancien Testament où il est parlé des doigts, des mains, des yeux de Dieu, etc., ni dans le récit de la création qui nous présente l'homme créé à l'image divine, on ne saurait trouver la démonstration rigoureuse qu'Israël a conçu son Dieu sous une forme corporelle. Bien plutôt ce fait que souvent l'Être divin est opposé à la « chair » (*Gen.* VI, 3; *Nombr.* XVI, 22; *Ps.* LVI, 5; LXXVIII, 39; *Job*, X, 4; *Is.* XXXI, 3), est une preuve que dans la religion prophétique on s'est représenté Dieu comme un être incorporel. Plus tard, le judaïsme chercha à écarter par des périphrases les anthropomorphismes des livres scripturaires plus anciens, comme en témoignent les Septante et les targums, même le targum samaritain. En concevant Iahvé comme Dieu de l'univers, on le concevait aussi comme transcendant à toutes les créatures dans l'espace et le temps. Dieu est omnipré-

sent (I *Rois*, VIII, 27, 39; *Is.* LXVI, 1; *Jér.* XXIII, 24; *Ps.* CXXXIX, 2), et éternel (*Ps.* XC, 2-4; CII, 25-28). D'ailleurs, plus nous descendons à une époque tardive, plus nous remarquons que dans la conception d'Israël, Iahvé tend à s'isoler du monde et des hommes. Cette tendance ira même si loin que finalement dans le judaïsme post-biblique on exclura l'action directe de Dieu sur le monde et on y substituera des intermédiaires, des puissances et des propriétés divines plus ou moins vaguement personnifiées. Mais avant l'ère chrétienne Iahvé demeure aux yeux de son peuple le Dieu qui a fait le monde directement par sa toute-puissance (*Ps.* XXXIII, 9), sa parole (*Gen.* 1) ou sa sagesse (*Prov.* VIII; *Job*, XXVIII, 25 sqq.). Dieu est aussi omniscient (*Ps.* CXXXIX), et il pénètre les pensées de l'homme; il est celui qui scrute « les cœurs et les reins ».

En opposition avec les idoles qui ne sont que néant, Iahvé est le Vivant, la source de toute vie physique et psychique (*Gen.* XVI, 14; *Jos.* III, 10; *Ps.* XLII, 3; LXXXIV, 3; *Jér.* X, 10; *Dan.* XII, 7). Dans la nature visible et dans le monde de l'esprit se manifeste la seigneurie de Dieu (*Ps.* CIV, 1 sq.; *Is.* VI, 3; XL, 5): « les cieux racontent sa gloire et le firmament annonce l'œuvre de ses mains » (*Ps.* XIX, 2). Avec sa bonté qui se révèle dans la providence dont il entoure toute créature vivante, Dieu déclare aussi, en contraste avec les êtres créés, sa sainteté et sa justice. Le mot « saint », appliqué aux êtres spirituels, prend toujours de préférence une signification morale. C'est seulement dans les passages où il s'agit de lieux sacrés, sources, etc., et où la sainteté s'entend au sens métaphorique, que le

mot « saint » équivaut à « inaccessible » ou à « consacré à Dieu ». Qui parle d'une sainteté divine « dévorante », devant laquelle toute créature doit disparaître, confond les idées de sainteté (*qodesš*) et de majesté (*kabód*). Ce n'est qu'à l'égard des pécheurs que la sainteté de Dieu est comparable à un feu dévorant. Un passage caractéristique de la signification morale du mot « saint » est le chapitre vi d'*Isaïe*, où à la sainteté de Dieu nous voyons répondre dans le prophète la pureté spirituelle symbolisée par la purification des lèvres.

De la sainteté divine découle la justice, qui garantit la conservation de la loi morale éternelle. Dieu est juste dans sa Loi, par laquelle il a manifesté ses saintes volontés; il est juste dans la récompense et le châtiment des actions humaines. Le dédoublement de l'idée de sainteté et de justice apparaît déjà dans le Décalogue, on le retrouve dans la prédication des prophètes, et plus tard dans les écrits didactiques qui tiennent une grande place dans la littérature post-exilienne. Le livre de *Job* (ch. xxxi) nous offre une image des sentiments moraux, qu'éprouvaient les consciences plus délicates dans les temps qui suivirent l'exil.

On a aussi cherché dans l'Ancien Testament des traces du dogme de la Trinité. Sans parler des passages où Dieu parle de lui-même au pluriel (*Gen.* i, 26; iii, 22; xi, 7) et de ceux où se rencontre le pluriel, diversement interprété, des noms divins *elohtm* et *adonai*, on a voulu voir tout spécialement dans certaines manifestations de Iahvé des indications voilées de la seconde et de la troisième personne de la Trinité. Ici se présente le *male'ach Iahvé*

(*Gen.* xvi, 7 sq.; xviii; xix; xxii, 15; *Ex.* iii, 2; xiv, 19; *Jug.* ii, 4; vi, 11 sq.; *Os.* xii, 5; *Zach.* i, 11; iii, 1, 6), en qui les uns ont reconnu un ange créé par Dieu, d'autres Iahvé lui-même, d'autres, une personne divine différente de Iahvé, mais de nature égale à la sienne. L'Ancien Testament mentionne aussi à différentes reprises l'« Esprit de Dieu », sans qu'on doive nécessairement l'entendre au sens d'une personne distincte (par exemple, *Gen.* i, 2). Dans les *Proverbes*, la Sagesse apparaît déjà plus distincte de Dieu, pas assez, semble-t-il, pour qu'avec les seules lumières de l'Ancien Testament, on puisse affirmer certainement qu'elle constitue une hypostase. De même certains textes des prophètes (*Is.* vii, 14; viii, 8, 10; ix, 5; *Mich.* v, 1) faisaient pressentir la transcendance du Messie. Mais ces éléments ne s'étaient point synthétisés en une doctrine organique; il y faudrait la Révélation du Nouveau Testament. « Tous ces traits devront bientôt se fondre dans l'unité d'une même croyance, mais seulement après nous être apparus dans l'unité d'une même personne¹. » La théologie rabbinique reprendra pour son compte les spéculations sur la « Parole de Iahvé » (*Memra*), sur sa « Demeure » (*Chekina*), sur sa « Sagesse » (*Hokmah*), mais pour n'y voir le plus souvent que des abstractions remplaçant le nom divin.

3. *La création et le gouvernement du monde.* — Sur l'origine du monde, les écrivains de l'Ancien Testament, conformément au but de leurs écrits, ne

1. J. LEBRETON, *Les origines du dogme et de la Trinité*. I, Paris, 1910, p. 125.

se sont exprimés que du point de vue religieux. Ils ne voulaient mettre en évidence qu'un enseignement, c'est que Dieu est au commencement de tout, et que le monde avec toutes ses parties, ses forces et ses lois est chose créée. Là où les auteurs de l'Ancien Testament parlent du comment de la création, ils ne semblent pas vouloir enseigner de théories cosmogoniques comme révélées de Dieu ; ils décrivent l'origine du monde, sous l'influence de la prédication prophétique et en s'appuyant sur les idées cosmologiques de leur temps, aidés peut-être aussi de révélations reçues sous forme de visions (*Gen.* i, 1-2, 24; *Prov.* viii; *Job*, xxxviii, 5 sqq.; *Ps.* civ). C'est un caractère distinctif des écrits narratifs de l'Ancien Testament qu'ils veulent enseigner essentiellement l'histoire de la Révélation, et non l'histoire profane ou naturelle. C'est de ce point de vue qu'il faut expliquer la *Genèse*, i, 1 sqq. Le changement continu des théories des sciences naturelles, auxquelles les systèmes concordistes, chaque fois renouvelés, cherchent à s'adapter, ont finalement conduit à reconnaître l'insuffisance du concordisme sous sa forme plus ancienne, et à accepter la théorie de la vision ou d'autres explications du chapitre 1^{er} de la *Genèse*. Ce que ce chapitre veut enseigner, se ramène essentiellement aux points suivants : 1° Le monde n'est pas éternel, mais il a eu un commencement (*réšith*). La matière au moins est-elle conçue comme éternelle? C'est ce qu'on ne saurait démontrer, et il y a présomption pour que sous cette idée du ciel et de la terre, qui ont eu tous deux un commencement, il faille comprendre aussi la matière cosmique. En tout cas, le passage de II *Macch.* vii, 28 (ἐξ οὐκ ὄντων

ἐποίησεν) semble témoigner que les Juifs de l'époque post-exilienne tenaient aussi la matière pour créée. 2° Tout est *devenu*, Dieu seul est de l'éternité; l'Ancien Testament ne connaît point de théogonie. 3° Le monde est l'œuvre du Créateur, et non le résultat d'une évolution immanente au sens panthéistique¹. 4° La division de l'œuvre créatrice en huit travaux particuliers, qui sont répartis sur six jours, repose, ainsi que l'ordre de succession de ces huit travaux, sur des considérations logiques² et esthétiques³. 5° L'homme a été créé au faite de la création visible; il en est le couronnement, et toutes les autres créatures lui doivent soumission (*Gen.* 1, 28). 6° L'homme lui-même est créé pour Dieu qu'il doit servir; le sabbat a été spécialement institué pour ce service divin. 7° Tout ce que Dieu a créé, est bon; en accentuant cette idée, l'auteur biblique se sépare, d'un côté, de la conception pessimiste du monde, de l'autre, du système dualiste, qui, comme dans l'épopée babylonienne de la création, suppose la matière existant comme principe coordonné, et même comme puissance contraire à la Divinité.

Le récit de la création, tel qu'il se présente dans la *Genèse*, chap. 1^{er}, n'est point une forme du mythe

1. Nous ne pouvons discuter ici la question de savoir en quelle mesure *Gen.*, 1, peut s'accorder avec la théorie darwiniste de la descendance. Cf. GÖTTESBERGER, *Adam und Eva. Ein biblisches Lehrstück über Werden und Wesen der ersten Menschen*, p. 11 sqq. (Dans *Biblische Zeitfragen* herausgegeben von Prof. Niekel und Prof. Rohr, 3 Folge, 11 Heft).

2. Ce qui est créé en premier lieu est toujours ce qui est supposé nécessaire à l'existence de ce qui suit.

3. A l'*opus distinctionis*, qui comprend les trois premiers jours de la création, correspond l'*opus ornatus*, qui est mené à terme pendant les trois derniers jours.

babylonien Mardouk-Tiâmat décolorée ou expurgée de traits mythologiques. Les deux cosmogonies diffèrent par des traits essentiels. Elles n'ont de commun que certaines représentations cosmologiques (par ex. de l'océan supérieur et inférieur), ainsi que le nom tiâmat (= tehôm) qui désigne la masse chaotique. Mais ces analogies peuvent facilement s'expliquer, sans qu'on soit obligé d'admettre une dépendance du récit biblique vis-à-vis du mythe babylonien¹.

De même qu'Israël croyait à la création du monde par le seul Dieu, de même il maintint toujours que le monde est conservé par le vouloir divin, et que Dieu le gouverne avec sagesse et justice. Dans la conception de l'Ancien Testament, Dieu a donné aux éléments mesure et fin (*Prov.* VIII, 27 sqq.; *Job*, XXXVIII, 5 sqq.); il a prescrit aux étoiles leur chemin². Par la bénédiction créatrice, il a donné aux plantes et aux animaux la force de se conserver et de se propager; aux animaux il a assigné les plantes comme nourriture (*Gen.* I, 30), aux hommes les plantes et les animaux (*Gen.* I, 28 sqq.; IX, 3). Les phénomènes naturels sont rapportés directement à Dieu (*Job*, XXXVIII, 22-30); ce n'est pas que l'Ancien Testament ignore complètement les causes secondes naturelles de ces phénomènes, mais elles s'effacent devant Dieu, le créateur et le conservateur de l'univers. Comme le monde subsiste par la volonté divine, Dieu peut aussi,

1. Cf. NIKEL, *Genesis und Keilschriftforschung*, Freiburg im Breisgau, 1903, pp. 106 sqq.; — CONDAMIN, *Babylone et la Bible*, dans le *Dictionnaire apologétique* publié par A. d'Alès, Paris, 1909, t. I, col. 337 sqq.

2. Nulle part il n'est question dans l'Ancien Testament d'une divination des étoiles.

s'il le veut, le laisser retomber dans le néant (*Is.* xxxiv, 4 ; *Li*, 6).

Dieu qui a donné au monde visible ses lois, dirige les peuples et les individus (*Am.* ix, 7 ; *Is.* xiv, 4). Il influe sur la conduite des êtres conscients. Pourtant l'homme demeure responsable de toutes ses actions ; là-dessus l'Ancien Testament ne laisse aucun doute, comme en témoignent les promesses et les menaces des prophètes. Quand Dieu agit positivement sur la volonté humaine, c'est toujours de manière à manifester sa sainteté en conduisant les hommes au bien. Là où il est parlé d'un endurcissement du cœur par Dieu (par ex. *Deut.* ii, 30 ; *Is.* vi, 9), il faut entendre une influence négative de Dieu, c'est-à-dire le retrait de la grâce en punition de crimes continus.

Les souffrances et les épreuves que Dieu envoie aux hommes sont tout d'abord à considérer d'après *Gen.* iii, 17-19, comme un châtiment du péché. Mais les souffrances sont aussi des marques de l'amour divin ; elles doivent purifier le juste de ses imperfections ; elles sont encore destinées à lui donner l'occasion d'éprouver sa vertu et de tremper ses forces morales dans les luttes contre les difficultés de la vie. Le problème de la souffrance est traité au long dans le livre de *Job*. Mais naturellement il ne peut y apporter une solution aussi parfaite que le fera l'Évangile de la croix ; *Job* parle encore au point de vue de l'humanité non rachetée. A une époque plus récente, surtout pendant les tribulations de la domination des Séleucides, alors que des doutes s'élevaient à nouveau sur la justice du gouvernement du monde, le problème de la souffrance méritait d'exciter un intérêt encore plus vif. Dans le livre de l'*Ecclésiaste*,

peut-être composé à cette date, l'auteur fait effort pour atteindre d'une considération pessimiste du monde à une vue optimiste plus haute, en cherchant à exciter le désir des biens éternels, auprès desquels les souffrances terrestres sont peu de chose.

4. *Le monde des Anges.* — La croyance à des êtres surhumains, purement spirituels, soumis à Dieu, se présente dans l'Ancien Testament, sans qu'un seul passage nous dise que ces êtres ont été créés et nous indique le temps de cette création. Il semble qu'en Israël la croyance aux Anges ait, dès le commencement, accompagné la foi en Dieu. Nous pouvons admettre ou qu'elle dérive de la Révélation primitive ou qu'elle se fonde sur des révélations partielles faites aux Patriarches ou aux Prophètes, ou enfin qu'elle est le résultat d'apparitions angéliques réelles. On a prétendu que l'origine de la croyance aux Anges dans l'Ancien Testament était à chercher dans l'animisme primitif des Sémites. On pourrait l'admettre, si toute la religion d'Israël, surtout l'idée de Dieu, était réductible à une évolution purement naturelle. Mais puisque la religion de l'Ancien Testament n'est pas explicable sans une Providence extraordinaire de Dieu, nous ne pouvons pas non plus exclure l'élément surnaturel dans l'origine et le développement de la croyance aux Anges. En outre, comme nous l'avons déjà dit, il n'est nullement prouvé que l'animisme ait constitué la religion originelle des Sémites. C'est aussi une erreur de vouloir expliquer cette croyance chez les Hébreux par des considérations astrales ou par le culte des héros ; rien dans l'Ancien Testament n'indique cette origine.

Le nom générique des Anges dans l'Ancien Testament est « Fils de Dieu » (*bené elohîm*) ou simplement *elohîm* (*Ps.* xxix, 1; lxxxix, 7; *Job*, i, 6; ii, 1; xxxviii, 7). Tandis que ce nom exprime la nature des Anges, une autre appellation, *male'ach* (envoyé), nous fait connaître un de leurs caractères accidentels, leur rôle de messagers auprès des hommes. L'Ancien Testament ne nous donne point de définition de l'essence des Anges; c'est une notion supposée connue comme appartenant aux idées traditionnelles. Les Anges participent à la nature d'Élohim, en tant qu'ils sont libres des entraves du corps et supérieurs aux hommes en force. Pour apparaître aux hommes, ils prennent des traits humains. Leur rôle est d'exprimer la majesté de Dieu, de le glorifier, et, en certaines occasions particulières, de transmettre aux hommes les messages divins. Quelques textes nous les montrent intercédant pour les hommes (*Job*, v, 1; *Zach.* i, 12); dans la vision de Daniel, x, 13, des Anges sont représentés comme protecteurs de peuples et de royaumes. Les Chérubins (*Gen.* iii, 24; *Éz.* i, 10; *Ex.* xxv, 18 sqq.; xxvi, 1, 31; xxxvi, 8, 35; I *Rois*, vi, 23 sqq.; vii, 29 sqq.; *Éz.* xli, 18) et les Séraphins (*Is.* vi, 2) ont été mis au nombre des Anges dans l'église chrétienne depuis le pseudo-Denys ¹.

Satan apparaît comme puissance opposée à Dieu et ennemi déclaré des hommes dans *Zach.* iii, 1; *Job*, i, 7 sqq.; ii, 1 sqq. et I *Chron.* xxi, 1. Comme

1. Philon tenait les Chérubins pour des symboles de propriétés divines, quelques-uns de ses contemporains y voyaient des symboles du ciel et de ses étoiles ou des deux hémisphères. Sur d'autres conceptions, cf. NIKEL, *Die Lehre des Alten Testaments über die Cherubim und Seraphim*, Breslau, 1890, p. 32 sqq.

Satan est mentionné de préférence dans les livres post-exiliens, on a émis la supposition que la conception d'une puissance opposée à la Divinité s'est introduite du Parsisme dans le Judaïsme. L'invraisemblance de l'hypothèse apparaît à cette seule remarque que, s'il fallait absolument supposer ici un emprunt, on devrait bien plutôt recourir à des parallèles babyloniens. L'idée d'une puissance contraire à la Divinité avait cours dans l'Asie occidentale, longtemps avant la pénétration du Parsisme en Palestine, comme l'attestent le mythe Mardouk-Tiâmat et la magie babylonienne ¹.

5. *L'homme*. — L'Ancien Testament ne nous offre nulle part une anthropologie ou une psychologie « scolastique », mais simplement une conception plus populaire de l'essence de l'homme. Cette conception est en général dualiste. A la chair (*basar*) est opposé l'esprit ou l'âme (*ruah* ou *nepheš*). L'âme est ce qui ne retourne pas à la terre, mais est fait pour Dieu. L'esprit est aussi force vitale, principe de la vie végétative. On ne voit pas clairement que celle-ci ait été exactement distinguée de la vie intellectuelle. D'après le *Lévitique*, xvii, 11, le peuple aux temps plus anciens croyait que l'âme vivait dans le sang; la défense de manger du sang semble fondée sur cette conception populaire (*Gen.* ix, 4; *Lév.* xvii, 12-14; xix, 26).

Les Israélites tenaient assurément la mort pour la perte d'un bien, mais non pour la fin totale de l'exis-

1. Après l'exil, le Parsisme a pourtant pu influencer sur la représentation de certains démons hostiles à l'homme, au moins sur les appellations : c'est ainsi que l'on a rapproché *Aeshma daêva* du démon Asmodée du livre de Tobie. Cf. *supra*, p. 215, 216.

tence personnelle. On peut l'admettre déjà *a priori* pour cette raison que les peuples voisins d'Israël croyaient, eux aussi, à une survivance de l'âme après le trépas. On trouve un nouvel indice de cette croyance à l'immortalité chez les anciens Israélites dans la pratique de l'évocation des morts, dont ils ne surent pas se garder. Il est hautement vraisemblable que cette doctrine de la survie a existé dans le peuple d'Israël dès le commencement, au moins en germe; mais plus tard elle se développa pour se préciser de plus en plus. L'expression « il a été réuni à ses pères », fréquemment appliquée aux morts, ne peut s'interpréter que comme preuve de la croyance à l'immortalité.

Quant à l'état des âmes après la mort, ce n'est que par des efforts progressifs et avec l'aide de la révélation divine qu'Israël s'est élevé jusqu'à cette enivrante pensée, que l'homme peut parvenir pour l'éternité à l'union béatifique avec Dieu. On se demande si le passage de *Job*, xix, 25, traite seulement de cette vision bienheureuse ou si le juste souffrant y exprime aussi la croyance à la résurrection de la chair. A ce qu'il semble, des vestiges certains de cette foi à la résurrection se rencontrent pour la première fois dans la littérature de l'exil ou d'après l'exil (*Éz.* xxxvii, 1-14; *Dan.* xii, 1-3; *II Macch.* vii, 9). Aussi certains ont-ils cru découvrir dans le Parsisme la source de cette croyance israélite. Pourtant, en de récentes études, des spécialistes comme E. Stave¹ et Söderblom² sont arrivés à cette conclusion que,

1. *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, Haarlem, 1898.

2. *La vie future d'après le Mazdéisme* (Annales du musée Guimet, IX),

tout en accordant peut-être à la religion d'Ormuzd la priorité de la foi en la résurrection, on doit regarder cette même croyance dans le judaïsme non comme un emprunt, mais comme le résultat d'un développement intérieur à Israël; cependant l'influence perse aura pu contribuer à activer le développement déjà commencé sur le terrain israélite¹.

6. *Le péché et la conversion.* — L'Ancien Testament suppose que le péché et la mort règnent universellement dans l'humanité, mais aussi que cet état ne répond pas au type primitif et à la destination originaire de l'homme : Dieu a fait bon tout ce qu'il a fait, et donc le premier homme, créé d'ailleurs à l'image de Dieu, devait être originellement bon (cf. *Gen.* I, 26-31). Si pourtant tous les hommes sont faibles au point de vue moral, cette fragilité n'a dû prendre naissance qu'après la création du premier homme. D'après *Gen.* II-III, le premier péché pénétra du dehors dans le genre humain. Il se propagea ensuite rapidement, si bien que « la malice des hommes fut grande sur la terre, et toutes leurs pensées et tous les désirs de leur cœur furent mauvais » (*Gen.* VI, 5).

Pour déterminer la nature du péché dans la conception de l'Ancien Testament, on peut prendre deux voies : on peut d'abord interpréter étymologiquement les expressions hébraïques désignant le péché, puis, en second lieu, analyser la narration de la chute.

1901. — Du même : *Notes sur les relations du Judaïsme avec le Parsisme dans la Revue de l'Histoire des Religions*, 1903.

1. Cf. aussi E. ALBERT, *Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus*, Inauguraldissertation, Königsberg, 1910.

Le nom ordinaire du péché est *ḥatta'ah*, dont l'idée fondamentale est celle d' « errer, de s'écarter du droit chemin » ; dans *'abar* est exprimée l'idée de « franchir la limite », dans *'awón* (dérivé de *'awah*, être courbé) le « travers de l'esprit ou le manquement à la rectitude de l'ordre ». Des expressions plus fortes représentent le péché comme une rupture de pacte, une infidélité, une révolte : ce sont *paša'*, *marad* (se rebeller), *parar* (rompre), *zanah* (se livrer aux amours illicites). La notion de faute, de « coulpe » est accentuée dans des mots comme *'ašam* et *reša'* (délit), *'awen* (perversité voulue, injustice). Par opposition au bien, le péché est *ra'* (le mal), *'awen* (nullité, état désespéré, malheur) ; une signification analogue se retrouve dans les mots *šāw*, *'amal*, *belija'al*.

D'après le récit de la chute, le péché est une transgression de la limite imposée par le Créateur aux créatures ; tout ordre et tout droit sont fondés sur Dieu ; aussi tout péché est-il un délit contre Dieu. Le péché est un acte spirituel, qui a son origine dans l'abus de la liberté ; l'incrédulité, la mise en doute de la bonté divine, l'orgueil de soi en sont les motifs secrets. De l'appétit sensible peut aussi sortir l'inclination au péché, mais la concupiscence n'est pas mauvaise en soi. L'homme peut et doit combattre cette tendance au mal (*Job*, xxxi, 1, 7 ; *Gen.* iv, 7), et à cet effet la liberté est supposée dans chaque individu.

Les effets du premier péché furent d'assujettir l'homme à la mort, de lui ravir le bonheur terrestre avec la grâce et la bienveillance divines, de troubler son intelligence et d'affaiblir sa volonté. Le péché

adhère à l'homme dès sa naissance (*Gen.* vi, 5; *Ps.* li, 7, lviii, 4; *Job*, xiv, 4). Dans ces passages l'exégèse ecclésiastique voit exprimée plus ou moins distinctement non seulement l'hérédité de l'inclination au péché, mais aussi l'hérédité de la culpé; c'est dans *Isaïe*, liii, que cette dernière idée semble ressortir le plus clairement; encore avait-elle besoin d'être précisée par la révélation du Nouveau Testament.

Comme pécheur, tout homme sans distinction a besoin du pardon. Celui-ci ne peut être obtenu que par une grâce divine prévenante dès le commencement. Les conditions préalables nécessaires du côté de l'homme sont la connaissance du péché (*Ps.* li, 19), la contrition (*Ps.* li, 5 sqq.), l'humilité (*Ps.* li, 19), la conversion à Dieu, *sûb*, (*Os.* vi, 1; *Is.* i, 16 sqq.), le franc aveu devant Dieu (*Ps.* xxxii, 3-5; *Lév.* v, 5 sqq.; *II Sam.* xii, 13; *Prov.* xxviii, 13). Cependant ces actes et ces élans de l'âme, en tant qu'actions purement humaines, ne peuvent produire d'eux-mêmes la justification; celle-ci ne saurait être reçue que comme un don de Dieu. Afin que l'homme fût assuré du pardon, il avait besoin d'un moyen de salut révélé par Dieu; il lui fut présenté dans le culte mosaïque. De même que Dieu a manifesté d'une manière visible sa volonté de pardonner, ainsi chez le pécheur converti à l'acte intime et spirituel doit correspondre une prestation extérieure. Elle consiste dans le don que le pécheur fait à Dieu. Hormis le cas de nécessité, ce don est un animal bon pour le sacrifice, l'offrande d'un être vivant symbolisant de la façon la plus sensible la gravité du péché. En signe que Dieu est réconcilié,

l'offrande est acceptée à l'autel ; après l'avoir arrosé du sang de la victime, on y brûle la chair. Ce mode de réconciliation est à la portée de quiconque a péché par faiblesse et s'en est bientôt repenti ; mais si quelqu'un pèche « avec la main levée » et s'obstine contre la volonté divine, il mérite d'être exterminé.

Les effets de la justification sont exprimés négativement par le mot *kipper* (couvrir), positivement par le mot *hištaddeq*, qui exprime le recouvrement de la justice. Les autres fruits de la justification sont la paix intérieure (*Ps.* xxxii, 1 sqq.), une vie nouvelle de justice, un esprit nouveau (*Ps.* li, 12-14). Le plus important est que Dieu se retourne avec bienveillance vers l'homme.

La délivrance du péché originel, qui pesait sur tous les hommes, devait résulter du sacrifice très parfait et très pur, offert plus tard par le Messie (*Is.* lii, 13-liii, 12).

7. *Le salut messianique.* — Les circonstances au milieu desquelles vécut la communauté post-exilienne, exercèrent sur le développement de l'idée messianique une influence caractérisée. Par la chute de Babylone, la reconstruction de Jérusalem, la réunion d'une petite communauté de fidèles, et l'avènement des grands empires qui menaçaient le peuple élu, l'espérance en un grand royaume de Dieu, qui embrasserait le monde entier, fut avivée. Suivant les promesses déjà faites (*Is.* lx), c'est Sion qui devait devenir le centre du nouvel empire de Dieu. Mais cet espoir tarda à se réaliser, et les persécutions que la jeune communauté eut à subir,

finirent par créer un sentiment de dépression. Alors apparurent deux prophètes, Aggée et Zacharie, qui inspirèrent au peuple abattu courage et confiance. Aggée annonçait que le Seigneur remuerait bientôt ciel et terre, qu'il ébranlerait les peuples et les royaumes (II, 6) et qu'il établirait le règne de Dieu. Dans le temple qui serait reconstruit, les peuples afflueraient de toutes parts pour glorifier Iahvé par des offrandes d'or et d'argent (II, 8). En ce lieu saint, dont la majesté serait plus grande que celle du temple de Salomon, Dieu ferait reposer le salut (II, 9).

De même Zacharie voit la future Jérusalem, comme une ville d'une étendue indéfinie, remplie d'un peuple innombrable (*Zach.* II, 6-13). Le sacerdoce du nouveau temple apportera la rémission des péchés (III, 4 sqq.) et le printemps heureux des peuples (III, 9). Dans le grand-prêtre Jésus et dans le prince du peuple Zorobabel, le prophète voit les types du « rejeton » attendu de la maison de David (III, 8). Dans la prophétie post-exilienne, le Messie n'apparaît plus, comme auparavant, principalement sous l'aspect d'un roi guerrier et puissant ; d'autres traits sont mis de préférence en relief, sa médiation sacerdotale, son ministère de docteur auprès du peuple, son rôle de bon pasteur, qui pâit son troupeau en toute abnégation. Le règne du Messie est paisible; ce n'est pas sur un cheval de guerre, mais sur le petit d'une ânesse qu'il fera son entrée (*Zach.* IX, 9).

La figure de l'*Ecce Homo* est aussi dessinée par Zacharie. Les services du Messie sont méconnus par son peuple (*Zach.* XI, 12); le pasteur est battu, trans-

percé, la communauté des fidèles est en deuil du pasteur, « qu'ils ont percé » (xii, 10 sqq.).

Cent ans environ après Zacharie, Malachie entre en scène. Il prend pour sujet de ses prédications les misères qu'il remarque chez ses contemporains, l'oubli de leurs devoirs chez les prêtres égoïstes, la détente des liens du mariage, la fraude dans le paiement des impôts et l'accomplissement des vœux. Le prophète annonce au peuple des châtiments. Le jour du jugement approche (ii, 17-iv, 6); auparavant le Seigneur enverra son messager, le prophète Élie, pour préparer le peuple. Après les reproches adressés aux prêtres, le prophète ouvre une perspective sur un temps où le salut messianique viendra à tous les peuples, et où partout, sur la terre, une offrande pure et non sanglante sera présentée au Seigneur (i, 11). L'idée de l'universalité du salut est encore exprimée dans le livre de *Jonas*, écrit probablement après l'exil. Déjà auparavant on s'était occupé des conditions qui permettraient de rattacher les non-Israélites à la communauté post-exilienne, et la prophétie avait pu donner aux étrangers des assurances consolantes (*Is.* lvi, 3 sqq.).

En tableaux apocalyptiques Daniel décrit la ruine des puissances impies, l'apparition du Fils de l'homme (*Dan.* vii, 13) qui vient pour le jugement, la réparation de la grande faute qui pèse sur l'humanité (*Dan.* ix, 26 sqq.). Par le Messie, la mission et la prophétie sont scellées, c'est-à-dire accomplies. « L'onction du Saint des Saints » (*Dan.* ix, 24) nous invite à penser à l'ère nouvelle du salut, où le Messie est entré dans le Saint des Saints, « ayant acquis une rédemption éternelle » (*Hebr.* ix, 12).

Les calamités qu'apporta au peuple juif la domination des Séleucides et des Romains, donnèrent un nouvel aliment aux espérances messianiques. Dans une portion du peuple, elles éveillèrent le nationalisme religieux, dans une autre partie, au contraire, elles tournèrent les esprits à l'idée d'une rédemption spirituelle, et par là elles préparèrent le terrain à la venue du Fils de Dieu.

Dr Johannes NIKEL,
de l'Université de Breslau.

Bibliographie.

- CALMET, *Histoire sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1718.
- VATKE, *Die Religion des Alten Testaments*, Berlin, 1835.
- BADE, *Christologie des Alten Testaments*, 2 Bände, Münster, 1858.
- P. SCHOLZ, *Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen*, Regensburg, 1861-1862.
- P. SCHOLZ, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern*, Regensburg, 1877.
- ZSCHOKKE, *Theologie der Propheten des Alten Testaments*, Freiburg im Breisgau, 1877.
- MONTEFIORE, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of the Ancient Hebrews*, London, 1892.
- J. ROBERTSON, *The early religion of Israël*, Edinburgh, 1892.
- DILLMANN-KITTEL, *Handbuch der alttestamentlichen Theologie*, Leipzig, 1895.
- PIEPENBRING, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris, 1896.
- H. SCHULTZ, *Alttestamentliche Theologie*⁵, Göttingen, 1896.
- STAVE, *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, Haarlem, 1898.
- HÜHN, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim*, Freiburg im Breisgau, 1899.

- SMITH-STÜBE, *Die Religion der Semiten*, Freiburg im Breisgau, 1899.
- SMEND, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*², Freiburg im Breisgau, 1899.
- CORNILL, *Die israelitische Prophetismus*³, Strassburg, 1900.
- SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 und 4 Aufl., Leipzig, 1901-1909.
- ZAPLETAL, *Der Totemismus und die Religion Israels*, Freiburg im Breisgau, 1901.
- BÖKLEN, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*, Göttingen, 1902.
- DUFF, *The Theology and Ethics of the Hebrews*, London, 1902.
- VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen, 1903.
- GIESEBRECHT, *Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte*, Leipzig, 1904.
- KAUTZSCH, *Religion of Israel* dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, 1904. Extra-vol., p. 612-734.
- BUDDE, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*, Giessen, 1905.
- CHEYNE-STOCKS, *Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil*, Giessen, 1905.
- LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*², Paris, 1905.
- STADE, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, I Teil, Tübingen, 1905.
- GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905.
- SCHÖPFER, *Geschichte des Alten Testaments*⁴, Brixen, 1906.
- MARTI, *Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients*, Tübingen, 1906.
- JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*², Leipzig, 1906.
- BAENTSCH, *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, Tübingen, 1906.
- MARTI, *Geschichte der israelitischen Religion*⁵, Strassburg, 1907.
- SCHLOTTMANN-KÜHN, *Kompendium der biblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments*³, Leipzig, 1907.
- VUILLEUMIER, HOLLARD, TRABAUD, BARRELET, GAUTIER, *Les*

- étapes de la révélation en Israël*, Saint-Blaise (Suisse), 1907.
- PERROCHET, *L'évolution en Israël*, Neufchatel, 1907.
- HETZENAUER, *Theologia Biblica*, tom. I, *Vetus Testamentum*, Friburgi Brisgoviae, 1908.
- EDUARD KÖNIG, *Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus*, Berlin, 1908.
- SELLIN, *Die alttestamentliche Religion im Rahmen der anderen altorientalischen*, Leipzig, 1908.
- OESTERLEY, *The Evolution of the Messianic idea. A study in comparative religion*, London, 1908.
- STERNBERG, *Die Ethik des Deuteronomiums*, Berlin, 1908.
- LOISY, *La religion d'Israël*², Ceffonds, 1908.
- LEMONNYER, *Le culte des dieux étrangers en Israël*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, tome IV, 1910, et tome VI, 1912.
- LAGRANGE, *Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament*, dans la *Revue Biblique*, Nouvelle Série, 1908, V, p. 36-61.
- F. M. P. SMITH, *The biblical doctrine of atonement* dans *The biblical World*, XXXI, 1908.
- FLUNK, *Die Eschatologie Altisraels, I, Argumente und allgemeine Grundlagen*, Innsbruck, 1908.
- TOUZARD, *L'argument prophétique*, dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 1908-1909.
- WIENER, *Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit*, Berlin, 1909.
- TORGE, *Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung in Alten Testament*, 1909.
- LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (150 avant J.-C. à 200 après J.-C.), Paris, 1909.
- BERRY, *The Old Testament among the Semitic religions*, Philadelphia, 1909.
- FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, Regensburg, 1910.
- KARGE, *Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament*, I. Hälfte, Münster, 1910.
- KORTLEITNER, *De Hebraeorum ante exilium Babylonicum monotheismo*, Innsbruck, 1910.
- J. B. FREY, *L'angélologie juive au temps de J.-C.*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, tome V, 1911.

J. TOUZARD, *La religion d'Israël*, dans *Où en est l'histoire des Religions ?* tome II, Paris, 1911.

L. DESNOYERS, *La religion de Yahwè et l'occupation de Canaan*, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (Toulouse), février 1912.

E. KÖNIG, *Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt*, Gütersloh, 1912 (cf. *Revue biblique*, avril 1912).

CHAPITRE XV

LA RELIGION CHRÉTIENNE

Sommaire. — I. Le Nouveau Testament. — II. Le christianisme et l'âme antique. — III. Le christianisme du moyen âge. — IV. Le christianisme de la Renaissance à la Révolution. — V. Le christianisme au xix^e siècle.

« Une dispute entre Juifs à propos d'un certain Jésus qui est mort, et dont Paul affirmait qu'il est vivant ¹. » Voilà, en l'an 60, ce qu'un fonctionnaire romain pouvait apercevoir de la religion chrétienne. Bien des définitions abstraites de « l'essence du christianisme » ont été tentées depuis lors, et le grand nombre de ces définitions a serré la vérité de moins près que la brève description de Porcius Festus. Le christianisme est fondé sur un fait, le fait de Jésus, la vie terrestre de Jésus, et les chrétiens sont, encore aujourd'hui, ceux qui croient que Jésus vit encore.

C'est bien là l'originalité foncière de la religion chrétienne. Entre toutes les religions qui se disent révélées, — sans en excepter le judaïsme, — le christianisme est la seule dont la révélation, tout en

1. *Actes des Apôtres*, xxv, 19.

débordant l'histoire par la richesse transcendante de son contenu, s'incarne en une personne qui non seulement transmet une doctrine, mais se présente elle-même comme la vérité et la justice vivantes. D'autres religions ont eu, il est vrai, leurs fondateurs que des contemporains ont pu voir de leurs yeux et toucher de leurs mains : aucun de ces prédicateurs religieux, Mahomet, le Bouddha ou Zoroastre, ne s'est proposé comme objet de la foi de ses disciples. Tous prêchent une doctrine en quelque sorte extérieure à leur propre personne. Qu'ils aient été vraiment créateurs d'aspirations nouvelles, ou, — et c'est le cas ordinaire, — qu'ils aient simplement capté et orienté en des directions fixes des tendances préexistantes, le mouvement qu'ils ont lancé ne tend point à eux comme à son terme. Jésus est le Maître qui se donne lui-même comme objet de notre foi ; il en est l'auteur, il en est aussi le « consommateur ¹ » ; il est au fondement comme pierre angulaire, il est au faite comme Dieu qu'on adore. Mahomet, Zoroastre ou le Bouddha ne sont que des personnages historiques ; ils ont passé comme ont passé Platon ou Aristote, leur influence n'est plus que celle du souvenir, ou de leurs écrits réels ou prétendus. Jésus est plus qu'une figure historique : tout à la fois immanent à l'histoire par son action incessante dans son église visible et invisible, et transcendant aux atteintes des années et des siècles, il est la vie toujours présente.

Faire l'histoire de la religion chrétienne, c'est retracer cette vie du Christ dans l'Église qu'il a fondée, et qui continue en ce monde son œuvre de salut.

1. *Hébr.*, XII, 2.

L'entreprise est de celles qui semblent défier les forces humaines. A qui le considère historiquement, le christianisme ne présente pas moins de trois aspects principaux : c'est une *doctrine*, c'est une *voie*, et, suivant l'expression audacieuse et vraie de Newman, c'est un *parti*¹. Doctrine de Jésus, voie de Jésus, parti de Jésus, ce sont ces trois aspects d'une même réalité complexe qu'une histoire de la religion chrétienne doit considérer dans leur développement au cours des siècles. C'est dire que pour ne laisser dans l'ombre aucune manifestation importante, elle devrait comprendre et l'histoire du dogme, et l'histoire de la morale, de la piété, du culte chrétiens, et l'histoire de la vie extérieure de la société ecclésiastique : encore faudrait-il noter les actions et réactions réciproques de ces divers éléments.

1. « On dédaigne ouvertement ce qu'on appelle « religion de parti », mais le Christ a certainement fait d'un parti le véhicule de sa doctrine. » (NEWMAN, *Oxford University Sermons*, ix, 25). Quand on parle du *parti* de Jésus, on ne veut pas dire que la religion chrétienne, dans la pensée de son fondateur et dans celle des vrais chrétiens, ait jamais dû, *en droit*, apporter le glaive sur la terre, diviser l'humanité en deux camps, et rendre « ennemis de l'homme ceux qui habitent sa maison » (*Matth.*, x, 36). C'est *en fait*, et à raison des mauvaises dispositions des hommes que Jésus lui-même, et, après lui la société de ses fidèles, ont toujours été « signe de contradiction » (*Luc*, ii, 34). En droit, le christianisme est essentiellement universaliste (*Matth.*, xxviii, 19; *Marc*, xvi, 15; *Rom.*, iii, 29, etc.), et l'une des raisons pour lesquelles il a été si combattu, c'est justement qu'il se présentait comme la voie de salut indispensable *pour tous*. On a cru pouvoir, malgré le sens péjoratif qui s'attache souvent au mot *parti*, suivre l'exemple de Newman et user de ce terme, parce qu'on n'en a pas trouvé qui suggérât mieux le rapport essentiel de la doctrine chrétienne à une personne historique continuée par une société visible. Mais pour être du parti de Jésus dans l'esprit de Jésus, il faut, premièrement, n'oublier jamais que les armes propres de ce parti sont l'endurance et l'amour; secondement, souhaiter sans cesse le jour où la religion cessera d'être en fait un parti, où la Cité de Dieu rassemblera ceux qui s'égarent dans la Cité du diable et où l'Eglise militante « sera le genre humain ».

Les pages qui suivent n'ont point la prétention d'épuiser un sujet inépuisable, elles n'ont d'autre ambition que d'y faciliter une toute première initiation, d'aider à distinguer les *époques* de la religion, les moments *essentiels* du développement chrétien. Dans cette esquisse, large place a été faite aux individus marquants, aux « grands hommes ». En cette matière, mieux peut-être qu'en aucune autre, on saisit tout ce qu'a de trompeur et de creux le procédé qui consiste à faire abstraction des grands hommes, à dire que, sans eux, la course des événements n'eût pas été sensiblement différente, parce qu'elle se développe suivant je ne sais quelle loi de fatale évolution que toute l'affaire de l'histoire serait précisément de dégager. Tout au contraire, les grands saints et héros du christianisme ont été, qu'ils le voulussent ou non, qu'ils prêchassent surtout l'obéissance ou surtout la liberté, des *maîtres spirituels* : leur idée de Jésus, leur « intelligence du mystère du Christ » a été l'instrument dont la Providence s'est servie pour exercer une influence décisive, sinon exclusive, sur le développement de la religion après eux. Saint Augustin a mis sur tout le christianisme occidental une empreinte qui ne s'est pas effacée; saint François d'Assise a formé à son image tout un peuple d'enthousiastes et de croyants; le fond solide de presque toutes les publications pieuses du catholicisme contemporain, c'est le christianisme tel qu'il a été compris par saint Thomas d'Aquin, par saint Ignace de Loyola, par saint François de Sales, par la bienheureuse Marguerite-Marie. Transmis par leurs disciples aux fervents ou au clergé, et détaillé ensuite aux foules, leur idéal est devenu bien commun, a stimulé

le zèle de générations entières; on ne cesse, assurément, de l'enrichir, mais on en vit encore aujourd'hui. Ainsi, même pour comprendre la vie religieuse des âmes moyennes et des masses, il est toujours utile de revenir à ces figures dominatrices.

Le lecteur a pu déjà s'apercevoir et s'apercevra dans la suite que, entre toutes les sociétés chrétiennes anciennes ou modernes, nous avons toujours eu directement en vue l'Église catholique. L'idéal religieux des sectes dissidentes n'a été noté que dans la mesure où il pouvait servir à faire comprendre le développement de celui de la « grande Église ».

SECTION I. — LE NOUVEAU TESTAMENT

I. — *Jésus*. Les Évangiles. — La bonne voie : le sermon sur la montagne. — L'enseignement parabolique. La bonne nouvelle. — L'enseignement intime. Le parti de Jésus. — La personne de Jésus.

II. — *La foi des disciples*. Avant la Pentecôte. — La prédication des Douze et l'Église naissante. — La prédication de saint Paul. — L'évangile de saint Jean.

Bibliographie.

I. — Jésus.

Les Évangiles. — La personne de Jésus est celle, sans nul doute, qui a suscité le plus de curiosité, le plus de sympathie, les plus ardentes recherches de la part des hommes, soit avant, soit depuis l'éveil du « sens historique » entendu à la moderne. Il serait profondément injuste et faux de prétendre qu'un si énorme labeur n'a produit aucun résultat certain, et

qu'en particulier la recherche moderne, « de Reimarus à Wrede¹ », ne nous a pas valu d'immenses progrès dans la connaissance du milieu où le Sauveur vécut et des circonstances de son ministère. Il est même très instructif de constater que ces études d'exégèse et d'histoire, après avoir poussé à l'extrême leurs divergences avec les données de la tradition catholique, sont maintenant en réaction marquée sur ces exagérations, et c'est un spectacle fort curieux de voir des « princes » de la critique travailler à combler, partiellement au moins, le fossé qu'ils avaient élargi. Que l'on compare, par exemple, sur la question des Évangiles synoptiques, les théories du chef de l'école de Tubingue, Ferdinand Christian Baur († 1860), et les résultats auxquels aboutissait récemment l'exégète le plus en vue du protestantisme libéral, Adolphe Harnack². Baur reculait la composition des écrits évangéliques, Matthieu, Luc et Marc, au milieu du II^e siècle, entre 130 et 170 : c'est dire qu'il ne tenait aucun compte des témoignages les plus précieux de l'antiquité chrétienne, Papias, Justin, Irénée, le *Muratorianum*. Après ce dédain de la tradition ecclésiastique, le plus sûr moyen de se créer une originalité dans le camp de l'exégèse libérale était de revenir à l'étude des textes et à une plus exacte appréciation des témoignages anciens ; ç'a été le mérite de Harnack d'accorder aux premiers auteurs chrétiens, dans les

1. *Von Reimarus zu Wrede*, c'est le titre d'un ouvrage de M. A. SCHWEITZER (Tubingue, 1906), où l'on trouve l'histoire des recherches entreprises sur la vie de Jésus depuis cent trente ans.

2. A. HARNACK, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1911. — Cf. le *Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament*, par M. L. DE GRANDMAISON, *Études*, 20 avril 1911.

questions d'authenticité et de chronologie, un crédit que les historiens de la littérature profane ne refusent pas aux assertions, souvent moins solidement garanties, d'un Suidas ou d'un Diogène Laërce. Après de minutieuses recherches sur les Actes des Apôtres et le troisième Évangile, le critique allemand se trouve aboutir à un sentiment qui était déjà celui de saint Jérôme : Luc le médecin, disciple et compagnon de Paul, « a pu fort bien écrire les Actes durant les années qui ont suivi immédiatement 60, avant que la captivité de l'apôtre à Rome fût terminée », et, comme le troisième Évangile a précédé les Actes, Harnack conclut : « Le grand ouvrage double [Évangile et Actes] a été composé pendant que Paul vivait encore. » Le même critique admettant la dépendance du troisième Évangile, vis-à-vis du second, il s'ensuit que l'œuvre de Marc, interprète de Pierre, serait antérieure à l'an 60 : trente ans ne s'étaient pas écoulés depuis la mort du Christ. Enfin, toujours d'après Harnack, le premier Évangile, sous sa forme grecque, a pu précéder la ruine de Jérusalem.

Ces résultats rejoignent ceux que les meilleurs des exégètes anglicans et les historiens catholiques n'ont pas cessé de défendre¹. Où les divergences renaissent, c'est lorsque la critique interne essaie de restituer des documents antérieurs à nos Évangiles, documents fragmentaires et schématiques, qui, dans la pensée de leurs inventeurs, doivent nous donner le portrait

1. Ce n'est pas à dire toutefois que la chronologie proposée par HARNACK soit admise de tous, à une année près. De bons auteurs, se fondant sur le texte de saint Irénée (*Haer.*, III, 1. P. G., t. VII, col. 845), préfèrent placer la composition des Évangiles de saint Marc et de saint Luc pendant les années qui ont suivi le martyre des Apôtres Pierre et Paul, plutôt avant 70 qu'après. — Cf. R. P. LAGRANGE *Revue Biblique*, octobre 1911, p. 616-618.

soi-disant authentique du Christ, comme si l'on avait le droit *a priori* de regarder la forme d'évangile la plus succincte, la plus pauvre de faits et d'enseignements, comme étant nécessairement la plus vraie. L'Évangile ne s'est pas cristallisé en un seul document, qui épuise en quelque sorte la personnalité du Christ. Il en circulait plusieurs relations écrites¹; surtout il y avait la tradition vivante et multiple de témoins oculaires, car la vie de Jésus ne s'était point confinée en un recoin obscur²; il y avait la catéchèse apostolique, qui, en même temps qu'elle était recueillie dans l'Évangile araméen de Matthieu, prenait corps en grec dans la prédication de Pierre et l'Évangile de Marc. Cette dernière remarque aidera peut-être à comprendre dans quel genre littéraire on peut essayer de faire rentrer les Évangiles. Ce sont des mémoires fidèles, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, disait saint Justin³, des succédanés de la catéchèse apostolique, qui, avant d'être écrits, ont été prêchés et parlés par des témoins oculaires. On n'y doit point chercher une biographie poussant jusqu'au scrupule le souci du détail. Les catéchèses, comme d'ailleurs tout enseignement devant un auditoire populaire, ne comportent pas ces minuties d'un récit exhaustif : qui ne fait grâce d'aucun détail, s'expose à n'être plus suivi. Si l'on veut faire connaître un personnage, et en même temps donner une leçon religieuse et morale, il faut se résigner à un choix de scènes qui portent avec elles leur enseignement⁴. L'Évangile

1. *Luc*, I, 1.

2. *Act.*, xxvi, 26.

3. *Apol.*, I, 67 (*P. G.*, t. VI, col. 429).

4. Les évangélistes avaient conscience de cette sélection nécessaire, comme le montre la finale du quatrième Évangile, *Jean*, xxi, 25.

parlé n'exigeait pas non plus d'indications chronologiques et topographiques extrêmement détaillées; aux auditeurs palestiniens il suffisait de rappeler en quelques mots un décor familier; pour les autres qui n'avaient pas vu de leurs yeux les lieux qu'on leur décrivait, des précisions multiples les eussent assez peu intéressés. Quand un personnage tel que Jésus-Christ entre en scène, l'attention se concentre instinctivement sur lui; le cadre extérieur n'a d'importance qu'autant qu'il rend le récit intelligible. D'ailleurs, le souci scrupuleux de la couleur locale est un souci moderne; il ne préoccupait point les spectateurs des tragédies classiques du ^{xvii}^e siècle ou des drames de Shakespeare, et sans doute les fidèles des premières communautés chrétiennes n'avaient point nos raffinements de curiosité. Et nous-mêmes, combien ne nous relâchons-nous pas de nos exigences quand nous entendons un orateur nous présenter, moins la biographie d'un homme, que son portrait? Nous nous contentons de quelques grandes dates directrices, de quelques points de repère, autour desquels convergent les anecdotes signifiantes, sans toujours attacher grande importance à la chronologie de chaque menu fait. Nous n'en demandons pas davantage à l'académicien qui prononce l'éloge de son prédécesseur, et les églises apostoliques ne devaient pas être plus exigeantes vis-à-vis des évangélistes. Rien donc d'étonnant que l'Évangile use d'une liberté relative dans le groupement des faits et des discours, tout en maintenant les quelques indications saillantes qui permettent de suivre, à grands traits, le développement de l'œuvre de Jésus depuis son Baptême par Jean le

précurseur jusqu'à sa passion et à sa résurrection.

Et parce que l'Évangile écrit est comme la notation abrégée de l'Évangile oral, il n'y faut pas non plus chercher une œuvre d'art proprement dite. Les évangélistes n'ont point visé à l'écriture artiste, et ceux-là se trompent certainement qui leur découvrent des parallèles parmi les descriptifs modernes. Leur grec, c'est le grec parlé parmi le peuple au premier siècle de l'ère chrétienne, le grec que nous font connaître les inscriptions et les papyrus de l'époque alexandrine, avec mélange appréciable de sémitismes : il n'est pas besoin de creuser beaucoup pour atteindre le fond araméen. Et pourtant ces modestes écrits sont extrêmement vivants et concrets; on sent qu'ils émanent de gens qui ont vu et entendu ce qu'ils racontent. C'est toute la Galilée et la Judée d'avant 70 qui ressuscite à nos yeux, tout ce monde palestinien, enveloppé dans la catastrophe finale de Jérusalem, qui remonte à la lumière. Personnages et partis défilent tour à tour, dessinés d'un trait vif et précis qui ne s'oublie plus : Jean-Baptiste, le nouvel Élie à la parole de feu, le fils du désert vêtu de poils de chameaux et nourri de sauterelles et de miel sauvage; Hérode, le renard; les Sadducéens, sceptiques en religion, opportunistes en politique, facilement cruels dès que leur intérêt est en jeu; les Pharisiens, zéloteurs raffinés des observances extérieures, pour qui la casuistique tient lieu de piété, vigilants à ne pas froisser un épi le jour du sabbat et dévorant l'épargne des veuves et des orphelins, jaloux des premières places, dédaigneux des petits qui les saluent du nom de *Rabbi*, hypocrites qui n'ont de la religion que le décor, sépulcres éclatants

de blancheur, tout pleins de pourriture au dedans; les publicains peu scrupuleux, que l'argent console des mépris pharisaïques; et aussi les gens simples et pieux, pauvres veuves qui versent au trésor du temple même de leur nécessaire, juifs vraiment spirituels, dans la tradition la plus pure de l'Ancien Testament, Élisabeth et Zacharie, Siméon et Anne, qui attendent dans le jeûne et la prière la consolation d'Israël. Mêmes touches discrètes et rapides dans la description du cadre extérieur où se meut l'activité de Jésus : c'est le milieu galiléen, pittoresque mais sans splendeur, varié mais étroit, le lac de Tibériade avec ses barques et ses tempêtes soudaines, le rivage où les pêcheurs raccommodent leurs sennes et trient le poisson au retour de la pêche, les maisons de Capharnaüm aux toits dallés et plats, qu'éclaire, au soir tombant, une lampe posée sur le chandelier, les champs ensemencés de blé, avec des plaques de rocaïlle où le chaume n'a pas plus tôt monté qu'il est brûlé par le soleil, avec des buissons d'épines qui étouffent les tiges encore tendres : à dix-neuf siècles de distance, il semble que le parfum des lis de Galilée embaume encore ces humbles pages. Dans les discours de Jésus tout revêt la même couleur locale, point de comparaisons livresques, mais des images puisées à l'immédiate réalité : vie de pauvres gens qui savent ce que c'est que rapiécer un vêtement, balayer une maison, moudre une mesure de farine, que la perte d'une drachme ou la disparition d'une brebis jette en considérable émoi; vie de laboureurs qui sèment et moissonnent, mettent le blé dans les greniers et le vin nouveau dans les outres neuves, avec, de temps à autre, pour varier cette monotonie, la chute

du bœuf ou de l'âne dans le puits. Le Maître affectionnait ces façons de parler concrètes et directes; sous la transcription grecque on n'a pas de peine à deviner sa manière, proverbes imagés, paradoxes apparents qui se gravent d'autant plus facilement qu'ils ont d'abord provoqué un léger heurt, sentences redoublées comme deux vagues qui viennent creuser le même sillon, développements parallèles avec une sorte de mouvement strophique, qui n'a point d'analogue chez les Hellènes¹. Cette simplicité d'ailleurs ne doit point faire illusion, elle voile souvent de mystérieuses profondeurs. Quoi de moins compliqué, semble-t-il, que cette brève sentence : « A celui qui a il sera donné et à celui qui n'a pas, ce qu'il a lui sera enlevé » ? Et pourtant ces quelques mots nous plongent du même coup dans le problème de la coopération de la liberté humaine et de la grâce divine dans l'œuvre du salut. Qui donc des évangélistes eût pu inventer ces paraboles incomparables, qu'ils avouent eux-mêmes n'avoir pas comprises sur l'heure ? Ni avant ni après Jésus, rabbins juifs ou prédicateurs chrétiens n'ont atteint cette pureté de lignes, cette transparence cristalline unie à une telle profondeur spirituelle, si bien que ces petites fables, empruntées à un milieu restreint, adressées à un auditoire déterminé, ont pourtant franchi le temps et l'espace, gardant pour toute génération et en tout pays leur fraîcheur de coloris et leur richesse d'enseignement. Et ainsi, simplement parce qu'ils ont été sincères, les évangélistes nous ont tracé de Jésus et de son œuvre un portrait, incomplet sans doute, et

1. Cf. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig, 1893, t. II, p. 509.

pourtant inimitable, dont on ne peut retrancher aucun trait saillant sans mutiler la figure totale.

Interpréter cette œuvre et cette personne du Christ, la pénétrer dans l'intime, telle est l'ultime question, et qui divise ceux-là même qu'avaient rapprochés les problèmes d'authenticité et de chronologie : car sa solution implique une option vitale, un parti à prendre irréductible. Sur ce qui est capital et qui donne au reste sa valeur, c'est-à-dire sur l'*intérieur* de Jésus, sur son *caractère*, son *cœur* et sa *doctrine*, en un mot sur sa *religion*, ni l'accord n'est fait, ni il ne semble proche de se faire. Il n'y a pas seulement des divergences d'appréciation morale, qui vont de l'extrême enthousiasme et de l'adoration même jusqu'au sarcasme et jusqu'au franc mépris ; il y a d'irréconciliables oppositions entre les idées qu'on se fait de la piété intime du Maître et de sa prédication. Il est aujourd'hui, dans le camp de l'exégèse libérale, deux écoles extrêmes. Pour les uns, Jésus ne s'est pas prêché lui-même ; son Évangile est l'Évangile du Père ; la religion se résume dans la foi confiante à ce Père qui est dans les cieux, elle est personnelle, intérieure, et c'est ce que veut dire la parole du Maître : « Le royaume de Dieu est au dedans de vous¹ ». Pour les autres, la prédication de Jésus a consisté essentiellement dans l'annonce de la fin du monde : ce monde qui allait finir était celui des luttes, des injustices et des souffrances ; il serait remplacé, pour les enfants de Dieu, pour les élus, par un monde de justice, de paix et de béatitude ; de ce nouveau

1. *Luc*, XVII, 21.

monde, de ce « royaume », Jésus serait le roi; dès maintenant il en est le prophète : « Faites pénitence, dit-il, le royaume de Dieu approche, il arrive, il est déjà là, il est parmi vous. » La première conception est la conception *morale* : Jésus a prêché aux hommes une conduite à tenir, une *voie* à suivre. La deuxième est la conception *eschatologique* : Jésus a annoncé une nouvelle, un mystère, un *secret*, sa parousie glorieuse. Prises dans leur rigueur exclusive, ces deux conceptions donnent deux christianismes et deux Christs entièrement différents. Le jeune ouvrier qu'absorbe la vision du Grand Jour, et le calme prédicant qui méprise tout ce qui n'est pas la vie intérieure n'ont ni le même cœur, ni la même physionomie; ils sont incompatibles.

Comme beaucoup d'erreurs, ces deux conceptions contiennent un élément de vérité, mais elles le faussent par leur outrance même. L'interprétation véritable sera celle qui tiendra compte des deux séries de textes et de témoignages, et les éclairera l'une par l'autre, au lieu de les sacrifier l'une à l'autre. Aussi bien, les plus sages des historiens du Christ s'accordent à reconnaître que la religion qu'il prêcha était tout ensemble et une bonne voie et un grand secret ou une bonne nouvelle. Le tout est de déterminer le rapport de ces deux éléments. Il nous semble qu'on ne serait pas fort loin de la vérité; si l'on disait que ce rapport a été se précisant, et si l'on distinguait deux temps dans la prédication du Royaume ¹. Au début de son

1. On suppose ici que l'inauguration du genre parabolique (*Marc*,

ministère, Jésus annonce à tous le Royaume, avec invitation à s'y préparer par la pénitence et la foi¹; il en décrit les conditions générales, mais il semble que dans ce premier tableau la distinction de la bonne nouvelle et de la bonne voie apparaisse en moins vive lumière que dans la suite; les perspectives sont plus voilées : c'est le *Sermon sur la montagne*. Ensuite, avec *l'enseignement parabolique*, ce premier tableau s'éclaire, et l'on distingue plus nettement deux aspects différents du Royaume : la vie présente, où il s'agit de marcher dans la bonne voie étroite; le grand jour où l'épreuve prendra fin. Mais, si l'on examine d'un œil attentif les paraboles et les autres enseignements du Maître, nous croyons qu'on voit encore, dans un de ces plans, les perspectives se différencier; si bien que, finalement, l'on saisit trois phases du Royaume : la vie présente, que Jésus mène avec ses disciples au sein du vieux monde juif, monde qui va crouler, et dont la ruine sera précédée de signes, une période enveloppée d'obscurité, indéterminée en sa durée, brusquement

iv, 11, 33 et parallèles) marque un *changement* dans la prédication du Maître. Avant que se fût dessinée l'opposition pharisienne, avant que la foule se fût montrée si avide de miracles corporels, si réfractaire à la pure doctrine de Jésus, il aurait parlé publiquement avec plus de confiance et de clarté. (Voir, outre le chapitre de M. BURKITT cité plus bas, l'article du P. A. DURAND dans les *Études* du 20 juin 1906, *Pourquoi Jésus-Christ a parlé en paraboles*). On suppose aussi que le Sermon sur la montagne, tel qu'il est dans saint Matthieu, correspond en gros à cette première phase de l'enseignement du Sauveur (bien que saint Luc en distribue les fragments tout le long de la vie publique). Quand même, d'ailleurs, le progrès qu'on suppose n'aurait pas été *chronologiquement* si marqué, il reste qu'à certains jours les auditeurs de Jésus devaient avoir peine à distinguer la bonne voie et le glorieux royaume que les paraboles opposent si nettement.

1. Marc, i, 14.

close par l'avènement glorieux, dont nul ne sait le jour, et qui viendra, comme un voleur, sans s'annoncer; enfin, la consommation finale dans le bonheur éternel.

Au reste, ce qui fait l'unité du Royaume en ses trois phases, c'est le Roi lui-même, c'est la personne de Jésus.

La bonne voie. Le Sermon sur la montagne. — Beaucoup de contemporains du Christ se représentaient le royaume de Dieu comme devant se réaliser sur la terre. Or, Jésus l'annonçait en ces termes : « Bienheureux êtes-vous, pauvres, parce que le Royaume de Dieu est à vous. Bienheureux vous qui maintenant avez faim, parce que vous serez rassasiés. Bienheureux vous qui pleurez maintenant, parce que vous rirez. Vous savez qu'il a été dit (à vos pères) : *œil pour œil, dent pour dent*. Mais moi je vous dis de ne pas résister aux méchants ; au contraire, si l'on te frappe sur la joue droite, tends la joue gauche ; si l'on veut te faire un procès et prendre ta tunique, donne aussi ton manteau. Quand on te demande, donne, et quand on veut t'emprunter, ne refuse pas ¹. » Les traits à jamais pénétrants du Sermon sur la montagne sont fixés dans toutes les mémoires. Mais on ne se demande pas assez quel tableau put se lever dans la naïve imagination de quelques disciples, quand ils entendirent ces paroles, et sous quelles couleurs ils se représentèrent l'état du pays et la transformation de la vie tout entière, lorsque aurait lui le

1. *Matth.*, v, 38-42.

jour où les choses se passeraient comme Jésus disait. Sur cette terre renouvelée, ils brilleraient comme la lumière du monde. On observerait la loi jusque dans ses prescriptions les plus minutieuses, avec une plus juste exactitude que les scribes mêmes et les pharisiens. Il y aurait des tribunaux sévères, qui condamneraient les hommes pour un emportement de colère et pour un seul mot insultant. On laisserait son offrande devant l'autel pour courir se réconcilier, au moindre souvenir qu'on aurait fâché son voisin. Non seulement l'on ne divorcerait seulement plus à son gré, mais de jeter sur une femme un regard de désir, ce serait aussi grave que l'adultère l'était à présent. On ne jurerait plus, on dirait seulement oui et non. On chasserait les démons comme le Maître; on ferait des prodiges en son nom; on n'aurait qu'à prier pour être exaucé. Serait-ce cela le royaume? Et, pourtant, quand il faisait luire aux yeux des hommes cet avenir mystérieux, ce beau temps où sa loi serait connue et pratiquée, le Maître, — comme si les doux n'eussent plus été eux-mêmes s'ils n'avaient plus eu rien à souffrir des autres, — le Maître supposait qu'on vivrait encore parmi des injustes et des violents. On serait battu, et il faudrait tendre l'autre joue; réquisitionné, et il faudrait marcher sans excuses et aller plus loin qu'on n'était commandé. Cet avenir si étrange devait apparaître aux disciples comme au travers d'une brume, et on peut croire qu'ils avaient une certaine difficulté à en mettre d'accord les différents traits. Si les lecteurs d'aujourd'hui n'ont pas de peine à interpréter dans un sens tout moral le Discours sur la montagne, et n'y voient que l'atti-

tude d'âme prescrite par Jésus à son disciple dans un monde mauvais, c'est que tout l'enseignement chrétien subséquent, et déjà l'enseignement parabolique du Christ lui-même, ont nettement séparé les deux temps du royaume, la bonne voie et la bonne nouvelle, la morale et l'eschatologie.

L'enseignement parabolique. La bonne nouvelle.
— Comparé à l'enseignement parabolique, le Discours sur la montagne est parfois considéré comme une exposition plus vraie et plus complète de ce que Jésus voulait. Le Maître aurait été forcé par l'incapacité des foules et le mauvais vouloir des pharisiens à cacher sa pensée sous le voile de ces petites fables, qu'il laissait à comprendre à ses auditeurs¹, ne les dépouillant de leur enveloppe énigmatique que dans le cercle de ses amis. Ce sont des incidents, des *scènes* comme celle de l'homme à la main desséchée², qui, en marquant la rupture avec les pharisiens, auraient marqué aussi la fin de la première manière du Maître. Les évangélistes, au moment de l'inauguration du genre parabolique, ne semblent-ils pas indiquer comme raison de ce changement de style, les mauvaises dispositions des auditeurs³? La religion de Jésus à l'état pur et clair serait donc à chercher dans le Discours sur la montagne, ce serait le vin nouveau dont n'ont pas voulu les docteurs d'Israël, habitués à boire du vin vieux⁴. Jésus n'aurait renoncé à son

1. Καθὼς ἡδύναντο ἀκούειν. *Marc*, IV, 33.

2. *Marc*, III, 6.

3. *Marc*, IV, 12; *Matth.*, XIII, 13; *Luc*, VIII, 10. Cf. *Jean*, XII, 40.

4. *Luc*, V, 39.

premier genre que pour ne pas continuer à jeter des perles devant des porcs.

Bien que ces considérations renferment une part incontestable de vérité et puissent expliquer la forme énigmatique des paraboles, il faut bien avouer, pourtant que, par leur contenu, ces dernières, tout aussi bien que les enseignements du Christ donnés à ses seuls disciples, représentent un progrès par rapport au Discours sur la montagne. L'idée du Royaume s'éclaircit, et l'on voit, plus nettement que dans le Discours, apparaître la distinction du siècle présent et du siècle futur. Au premier plan, se détache la vie terrestre, pour laquelle il ne faut pas espérer le parfait bonheur : c'est la voie, la voie étroite de l'endurance, de l'humilité et de la douceur, où l'on marche après un maître qui connaît déjà l'insuccès et la peine, et à qui de plus rares souffrances sont réservées. Au second plan, c'est la perspective de la gloire espérée, perspective qui semble parfois infiniment lointaine et parfois infiniment proche, perspective, en tout cas, séparée de la vie présente par un abîme, puisque entre l'une et l'autre se place la soudaine révélation du grand jour.

On sait ce qui s'y passera ; les paraboles le disent, en parfait accord avec cette prophétique homélie qu'on appelle le « Discours eschatologique », et où s'enclavent d'ailleurs certaines des plus importantes d'entre elles, celle des vierges, celle des serviteurs, celle des talents. Maintenant bons et méchants sont mêlés. Mais un grand coup fera cesser ce mélange. Comme l'éclair illumine tout d'un coup le ciel, du levant jusqu'au couchant, tel sera l'avènement du

Fils de l'homme¹. Les anges viendront et sépareront les justes d'avec les pécheurs². « Alors les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père³. »

Discours eschatologique et paraboles définissent d'une manière toute semblable la relation de l'enseignement moral de Jésus avec la croyance en la parousie. « Veillez, lisons-nous dans saint Marc, car vous ne savez pas le temps. C'est comme quand un homme part en voyage et laisse sa maison à ses domestiques ; à chacun il donne son ouvrage, et au portier il commande de veiller. Veillez donc, car vous ne savez quand le maître de la maison reviendra, le soir, à minuit, au chant du coq ou au matin ; quand il arrivera à l'improviste, qu'il ne vous trouve pas à dormir⁴. » Une comparaison semblable est développée plus au long dans saint Luc et dans saint Matthieu : « Si le mauvais serviteur dit en son cœur : *mon maître tarde*, s'il se met à battre les serviteurs et les servantes, à manger, à boire, à s'enivrer, alors le maître de ce serviteur reviendra au jour qu'il ne l'attend pas, à l'heure qu'il ne sait pas ; il le séparera et le mettra avec les impies : c'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents⁵. » Veiller, c'est bien vivre ; festoyer, c'est mal vivre ; le retour du maître, c'est la parousie. Le sens de la parabole, c'est donc qu'il faut être bon, pour être du bon côté quand viendra le grand jour. Le juge-

1. Luc, xvii, 24 ; Matth., xxiv, 27.

2. Matth., xiii, 49.

3. Matth., xiii, 43.

4. Marc, xiii, 33-36.

5. Matt., xxiv, 48 ; Luc, xii, 45.

ment final que décrit le Discours eschatologique et qui se fonde sur le discernement des hommes d'après leurs œuvres, suppose la même conception. Elle fait le fond encore, non seulement des paraboles qui y sont incluses, mais de certaines autres que l'Évangile rapporte à la période galiléenne, celle de la senne, celle de l'ivraie¹. — Bref, la connaissance du secret, si elle n'est pas le motif unique, est du moins le motif le plus pressant qu'on ait de marcher avec vigilance dans la voie. On ne peut pas extirper de l'enseignement de Jésus cette relation entre la vie morale et la consommation du siècle, sans le bouleverser et le transformer de fond en comble; et c'est, si l'on parle de l'Évangile prêché par le Christ, donner aux textes un bien audacieux démenti, que de prétendre que l'Évangile dépasse l'opposition de là-haut et ici-bas. L'Évangile est tout entier fondé sur l'opposition de là-haut et d'ici-bas; cette opposition lui est essentielle, et c'est elle qui fait que l'Évangile n'est pas seulement une « voie », mais encore un « secret », un « mystère », une doctrine.

L'enseignement intime. Le parti de Jésus. — La rupture avec les pharisiens, avec le parti de la piété officielle, si elle marque, comme nous avons dit, un changement dans la forme de l'enseignement du Maître, sans toutefois arrêter le développement de son contenu, marque un changement de plus grande importance dans l'auditoire qu'il vise et dans le but immédiat qu'il propose à ses efforts². Jésus avait

1. *Matth.*, xiii, 24 et 47.

2. Nous suivons ici M. BURKITT, *The Gospel History and its trans-*

commencé sa prédication en annonçant à tous la bonne nouvelle¹; dans son peuple préparé depuis si longtemps par la loi et les prophètes, la parole du royaume n'aurait dû avoir qu'à paraître pour le gagner d'un bout à l'autre avec la rapidité de l'éclair, qui, en un clin d'œil, illumine tout le ciel d'Orient en Occident. Il n'en fut point ainsi : la semence tomba en terre aride et légère. Devant l'hostilité déclarée du parti pharisaïque, soutenu par les Hérodiens, Jésus, en maître prudent, usa de réserve, et, sans prononcer d'exclusion formelle, resserra autour de lui le cercle de ses disciples, pour qu'ils pussent recevoir et garder son enseignement, jusqu'au jour où la lumière serait manifestée : ce serait l'œuvre du temps et de la grâce. Il compara le royaume « au levain qu'une femme prend et cache dans trois mesures de farine, jusqu'à ce que tout soit fermenté² »; il le compara « au grain de sénevé que l'homme prend et sème dans son champ; c'est la plus petite de toutes les graines, mais quand elle a grandi, c'est

mission, Édimbourg, 1906, lecture III, qui nous semble avoir compris l'Évangile de saint Marc d'une façon fort intelligente et naturelle. — Mais il faut remarquer avec le R. P. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, Introduction, p. cxviii, que si l'on peut noter dans la carrière de Jésus « des moments décisifs qui marquent un changement dans son attitude vis-à-vis d'autres personnes ou dans l'attitude de ces personnes vis-à-vis de lui... rien dans le récit de Marc ne nous autorise à penser qu'il eut dans le cours de son ministère une inspiration, une révélation, une vue nouvelle de sa mission... On a allégué que Jésus, à un certain moment, avait compris qu'il ne lui serait pas donné d'établir le règne de Dieu de son vivant et qu'il lui faudrait passer par la mort. Ce changement est absolument étranger à la pensée de Marc. Jésus prévoit sa mort et le deuil de ses disciples tout à fait à l'entrée de sa carrière (II, 19 s.) ».

1. *Matth.*, IV, 17; *Marc*, I, 15.

2. *Matth.*, XIII, 33.

la plus haute des herbes potagères, c'est un arbre, si bien que les oiseaux du ciel viennent habiter sous ses rameaux¹ ». Après la rupture avec les scribes, Jésus constitue les Douze², et inaugurant, comme on a dit, le genre parabolique, il marque ainsi la différence entre ses intimes et la masse des auditeurs superficiels : Pour ceux du dehors, tout se passe en paraboles », mais « à vous a été donné le secret du royaume de Dieu³ ». Le secret de Jésus appartient au parti de Jésus. Ce groupement des Douze, non seulement séparés de la foule inconstante, mais distingués dans la troupe même des disciples fidèles, c'est déjà l'Église en son premier dessin ; c'est la constitution, au cœur de la synagogue, d'une communauté qui ne pourra développer les germes d'autonomie déposés en elle, sans rompre avec le judaïsme officiel. Nous avons là le noyau de la hiérarchie future, sous la prééminence de Simon Pierre, le tout émanant d'une libre volonté du Christ. Les qualités naturelles du pêcheur galiléen, la promptitude de ses initiatives et la générosité de ses élans pouvaient le prédisposer à ce rôle de chef, mais c'est le libre choix de Jésus qui en a fait son vicaire. La première génération chrétienne aura de cette volonté du Christ une conscience si nette, que nous en retrouvons l'affirmation aussi bien dans saint Luc⁴, le disciple de saint Paul et l'évangéliste des Gentils, que dans les milieux palestiniens représentés par saint

1. *Matth.*, xiii, 31.

2. *Marc.*, iii, 16. Καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα.

3. *Marc.*, vi, 11-12.

4. *Luc.*, xxii, 31-32.

Matthieu¹. La tradition joannique elle-même n'oubliera pas que de soi l'amitié ne confère pas l'autorité, et que Pierre, pour n'avoir pas été le disciple « bien-aimé », n'en reste pas moins le pasteur à qui Jésus a confié son troupeau².

Ce n'est pas d'ailleurs qu'en se constituant ainsi un parti, en face du bloc pharisaïque, Jésus retire ses disciples au désert, ni qu'il renonce le moins du monde soit à la voie de confiance et de douceur qu'il avait enseignée, soit au royaume glorieux et universel que toujours il prêcha. Mais entre l'heure présente et l'avènement final, il laisse entrevoir³ une période d'attente douloureuse, où les agneaux vivront au milieu des loups, où les apôtres s'en iront prêchant et guérissant par les villes, conversant en pauvreté, douceur et simplicité, selon l'idéal annoncé sur la montagne. Ce sera leur façon d'être pêcheurs d'hommes. Aux suggestions des paraboles que nous avons notées se joignent d'autres indices, pris des avis aux disciples, pour faire comprendre que si le royaume, par une certaine face, ressemble à la soudaine apparition de l'éclair, il ressemble, par un autre endroit, aux œuvres de la nature, qui sont lentes, ou à la pénétration progressive de la pâte par le levain. A côté de mots qui semblent l'annoncer pour demain⁴, ces avis en contiennent d'autres qui

1. *Matth.*, xvi, 18.

2. *Jean*, xxi, 15. — Sur cette constitution de l'Église, on lira avec profit l'introduction à la cinquième édition du livre de M^{sr} BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1911.

3. Voir les avis aux disciples, *Matth.*, x, 9 et sqq.

4. Si des paroles comme *Matth.*, x, 23 (« Vous ne finirez pas les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme ») ont été interprétées par les disciples comme annonçant la parousie pour le temps de la tournée apostolique dont il est question en ce chapi-

laissent une bien autre impression : ce dont il faut s'armer, c'est de patience ; c'est à force de fuir d'une ville dans une autre, à force d'être appelés Béelzebub et d'être persécutés, qu'on finira par établir le royaume, royaume bien différent de celui qui doit se manifester en gloire et tout d'un coup, royaume bâti dans la peine et dans les larmes, par les partisans de Jésus, dans l'absence de Jésus : *Des jours viendront où vous désirerez voir un jour du Fils de l'homme, et vous ne le verrez pas*¹.

Les apôtres étaient bien loin de ces pensées ; tout entiers à l'espoir d'un prochain avènement de gloire, ils recueillaient plus volontiers sans doute les paroles qui semblaient l'annoncer, et ils ne prévoyaient pas qu'après le départ de Jésus, le royaume de Jésus aurait à s'organiser pour de longs siècles dans l'attente de son retour. Mais, quoi qu'il en soit de leurs illusions tenaces², le fait même qu'ils vivaient groupés autour de leur Maître donnait à leur vie religieuse le caractère d'un puissant esprit de corps. Quant à lui, il est impossible d'étudier son attitude à leur endroit sans s'apercevoir que sa religion n'est pas seulement une voie ni seulement une doctrine, mais qu'elle est encore une compagnie, une société, et, pour tout dire, un parti³. De là l'appréhension et la défiance à l'égard de ceux qui n'en sont pas : « Voici que je vous envoie comme des agneaux au milieu des loups... *Prenez garde*

tre, il faut bien reconnaître au moins qu'au moment de la rédaction de l'Évangile on croyait possible une autre interprétation.

1. *Luc*, xvii, 22.

2. Cf. *Act.*, i, 6.

3. Voir plus haut, p. 679, n. 1.

*aux hommes*¹. » De là ce surcroît de tendresse qui lui fait serrer autour de soi ceux qui participent au cher privilège dont les autres n'ont pas voulu : « Ne craignez pas, petit troupeau, parce qu'il a plu à votre Père de vous donner le royaume². » De là cette prophétique parole qui s'est réalisée et tous les jours se réalise avec une si frappante vérité : « Vous croyez que je suis venu mettre la paix sur la terre? Non, vous dis-je, mais la division. Car désormais, qu'on soit cinq dans une maison, l'on sera divisé, trois contre deux et deux contre trois, le père contre son fils et le fils contre son père, la mère contre sa fille et la fille contre sa mère, la belle-mère contre sa bru et la bru contre sa belle-mère³. » Si quelqu'un aime son père ou sa mère plus que moi, il n'est pas digne de moi⁴. »

La personne de Jésus. — La bonne voie et la bonne nouvelle prêchées par Jésus ne sont pas deux doctrines extérieures l'une à l'autre, mais intimement tissées l'une dans l'autre. Il y a plus : ce ne sont pas là deux doctrines extérieures à celui qui les prêche, mais deux convictions profondément enracinées dans son âme et dont l'union même donne à sa figure son inimitable, son inexprimable originalité.

D'un côté, Jésus rassemble, renforce, exalte dans sa personne les traits distinctifs de ces « doux », de ces « pauvres » dont les plaintes emplissent la Bible, et qui chantent dans les psaumes leur persé-

1. *Matth.*, x, 46-47.

2. *Luc*, xii, 32.

3. *Luc*, xii, 51-53.

4. *Matth.*, x, 37.

vérant espoir. Le nom français qui convient le mieux à cette foule, c'est « les humbles », ou bien encore les « endurants ». « Bienheureux les endurants, car ils posséderont la terre¹ » : c'est ainsi qu'un vieil auteur rend la troisième béatitude, elle résume à merveille tout un côté de l'enseignement et de la physionomie du Christ. Jésus, « le doux Jésus », est vraiment le type idéal de ces affligés, de ces paisibles et de ces pauvres. « Les renards ont leurs tanières, et les oiseaux du ciel leurs nids, mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête². » « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes³. » Saint Matthieu lui applique les paroles d'Isaïe : « Voici mon enfant que j'ai choisi, mon bien-aimé en qui s'est complu mon âme... il ne brisera pas le roseau rompu et n'éteindra pas la mèche qui fume encore⁴. »

D'un autre côté, jamais homme ne s'est montré plus naturellement et plus complètement *chef* que celui-là. Auprès de sa bonté profonde, qui parfois se laisse aller jusqu'à la tendresse, on sent en lui une certaine indiscutable conviction de ce qu'il est, de ce qu'il peut, qui lui fait prendre le plus simplement du monde le ton du maître, le rend impérieux dans ses discours, et, dans sa manière d'agir, audacieux et fort à l'extrême. Les Évangiles sont pleins de témoignages de l'ascendant séducteur que sa personne exerçait. Il ne lui faut qu'un mot pour conquérir Pierre et son frère, les fils de Zébédée, Lévi

1. *Matth.*, v, 5.

2. *Matth.*, viii, 20; *Luc*, ix, 58.

3. *Matth.*, xi, 29.

4. *Matth.*, xii, 18.

le publicain¹. Quand il commença à prêcher, les foules suivirent ses pas et s'attachèrent à ses lèvres. Marc nous montre toute la ville de Capharnaüm rassemblée à sa porte, — la foule des visiteurs si pressée et si indiscrete, que ceux qui sont avec lui ne trouvent plus le moyen de manger, — des brancardiers portant un paralytique, qui, ne pouvant plus se frayer passage à travers le peuple, sont obligés de monter sur la maison, de découvrir le toit, et de descendre leur homme avec des cordes². Luc dit à son tour qu'un jour des masses de gens se pressaient si fort, qu'on s'écrasait³. Ce n'est pas en flattant la plèbe qu'il l'attirait. Aucun sentiment n'est plus étranger à Jésus que cette vénération admirative pour le peuple, que cette foi en sa sainteté ou en son infailibilité en quoi consiste, aux yeux de certains, l'amour des humbles. La forme de son amour du peuple, c'est la pitié. Il a pitié des foules, parce qu'il les voit délaissées et misérables comme des brebis sans berger⁴. Ce qui subjuguait, donc, c'était sa puissance, son autorité, puissance sur les corps qu'il guérissait et sur les diables qu'il chassait, autorité sur les âmes, vis-à-vis desquelles il se posait d'emblée en maître. « On était stupéfait de son enseignement, car il le donnait comme ayant puissance, et non pas comme les scribes⁵. » S'il est un trait caractéristique de la physionomie du Christ, c'est qu'il s'impose.

1. *Marc*, I, 46-21; II, 14-13. L'évangéliste cite des traits qui montrent que cet impérieux attrait n'était pas irrésistible. (Histoire du « jeune homme de l'Évangile », *Marc*, x, 21-22).

2. *Marc*, I, 32; III, 20 et VI, 31; II, 1-4.

3. *Luc*, XII, 1.

4. *Matth.*, IX, 36.

5. *Marc*, I, 21-22; cf. *Matth.*, VII, 28-29; *Luc*, IV, 32.

Il s'impose aux forces physiques qu'il ploie à son gré. Il parle à la tempête avec l'accent du maître qui se sent sûr d'être obéi. « Et il commanda au vent, et il dit à la mer : Silence, tiens-toi tranquille. Et le vent cessa, et il se fit un grand calme ¹. » Un geste, un mot lui suffisent pour rendre la liberté aux possédés, la santé aux malades, la vigueur aux infirmes, la vie aux morts : il s'approche de la belle-mère de Simon Pierre, la prend par la main et la fièvre tombe ² : il touche un lépreux et la lèpre a disparu ³. La petite fille de Jaïre est déjà couchée par la mort, Jésus lui prend la main, et l'enfant se lève et gambade dans l'allégresse de ses douze ans ⁴. « Jeune homme, je te le dis, lève-toi », et le fils de la veuve de Naïm se lève et il est rendu à sa mère ⁵. Il commande au paralytique de prendre son grabat sur ses épaules, et le paralytique se dresse et emporte son grabat ⁶ ; à l'homme à la main sèche d'étendre sa main, et il l'étend ⁷ ; à l'aveugle de Jéricho de voir, et il voit ⁸. La matière inerte ne lui résiste pas plus que les organismes humains : sous ses pas les eaux du lac s'affermissent ⁹ ; avec cinq pains et deux poissons il rassasie cinq mille hommes ¹⁰, avec sept pains quatre mille hommes ¹¹. Sûr de sa vertu toute-puis-

1. *Marc*, IV, 39; cf. *Matth.*, VIII, 26; *Luc*, VIII, 24.

2. *Marc*, IV, 31; *Matth.*, VIII, 15; *Luc*, IV, 39.

3. *Marc*, I, 41-42; *Matth.*, VIII, 3; *Luc*, V, 13.

4. *Marc*, V, 41-42; *Matth.*, IX, 25; *Luc*, VIII, 54-55.

5. *Luc*, VII, 11-17.

6. *Marc*, II, 11-12; *Matth.*, IX, 6-7; *Luc*, V, 24-25.

7. *Marc*, III, 5; *Matth.*, XII, 13; *Luc*, VI, 9.

8. *Marc*, X, 46-52; *Matth.*, XX, 29-34; *Luc*, XVIII, 35-43.

9. *Marc*, VI, 45-52; *Matth.*, XIV, 22-33.

10. *Marc*, VI, 32-44; *Matth.*, XIV, 13-21; *Luc*, IX, 11-17.

11. *Marc*, VIII, 1-9; *Matth.*, XV, 32-39.

sante, il ne joue point avec elle comme le thaumaturge inconscient des évangiles apocryphes ; il ne la prodigue pas comme le magicien qui extrait tout ce qu'il peut d'un pouvoir précaire ; il en use comme un riche use de ses richesses avec une souveraine maîtrise et liberté. C'est un bien propre dont il peut passer à d'autres l'usufruit, mais ni Pierre ni Jean quand ils guériront le boiteux accroupi à la Belle Porte du temple, n'oublieront qu'ils ne sont que les dépositaires de leur pouvoir surnaturel et que Jésus en est le maître ¹. D'autres particularités originales complètent le portrait de Jésus thaumaturge : dans ce monde juif, si friand de prodiges, de signes dans le ciel, plus curieux de murailles croulant avec fracas ou d'étoiles filantes que de démoniaques délivrés ou d'infirmités guéries, Jésus est presque seul à garder la vraie notion du miracle messianique, tel que le représentaient les prophéties anciennes : « Allez dire à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts ressuscitent et les pauvres sont évangélisés ². » C'est que le Christ n'opère pas de miracle pour le seul plaisir de l'activité qui se déploie : il en fait des « signes », signes de sa mission de libérateur des âmes et de prédicateur du royaume, signes de sa bonté qui gagne les cœurs bien disposés et les convertit : « il passa en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient opprimés par le diable, parce que Dieu était avec lui. ³ » C'est là un caractère commun à tous les

1. *Act.*, III, 6.

2. *Matth.*, XI, 4-5.

3. *Act.*, X, 38.

miracles, qu'ils soient rapportés par les trois Synoptiques, comme la guérison du paralytique de Capharnaüm¹, ou par deux d'entre eux, comme la guérison du serviteur du centurion², ou par un seul, comme la résurrection du fils de la veuve de Naïm³. Aussi l'élément miraculeux est-il partie intégrante et nécessaire de l'histoire du Christ : l'éliminer, c'est faire du ministère de Jésus, de son ascendant sur ses disciples, de l'attirance qu'il exerçait sur les foules, une inexplicable énigme. Les historiens en conviennent, qui ont gardé quelque souci du témoignage des textes et des vraisemblances psychologiques⁴. Ceux qui écartent *a priori* le surnaturel, essaient bien de distinguer, avec Harnack, les miracles « cosmiques », tels que la multiplication des pains et la marche sur les eaux du lac, et les cas de « faith-healing », autrement dit les guérisons qu'on explique par l'influence de la puissante personnalité de Jésus sur des tempéraments nerveux, facilement accessibles à la suggestion. Les premiers sont rejetés et les autres, réduits à des phénomènes naturels, acceptés. C'est dire que l'option est décidée d'après des principes qui ne relèvent plus de la critique littéraire ou historique, mais d'une philosophie rationaliste du monde et de la vie. Historiquement cette simplification arbitraire soulève plus de difficultés qu'elle n'en résout : les miracles « cosmiques », comme la multiplication des

1. *Marc*, II, 1-2; *Matth.*, IX, 1-8; *Luc*, V, 17-26.

2. *Matth.*, VIII, 5-13; *Luc*, VII, 1-10.

3. *Luc*, VII, 11-17.

4. Dans un remarquable article du *Hibbert Journal*, avril 1907, R. J. RYLE constatait sur ce point l'accord de la critique : « The conclusion is reached that it is impossible to disentangle the narrative of the life of Christ from all the mighty works which are attributed to Him » (p. 572).

pains, sont aussi fortement attestés que la guérison du paralytique, plus fortement même dans l'hypothèse des critiques libéraux ou rationalistes qui attribuent les deux récits de multiplication des pains à deux traditions parallèles d'un seul et même fait. La suggestion serait une solution à tout le moins probable, s'il ne s'agissait que de quelques cas obscurs et isolés, quelques guérisons de « lunatiques » ; elle ne saurait expliquer une activité miraculeuse que les textes s'accordent à nous montrer constante et habituelle, s'exerçant non sur des sujets systématiquement préparés comme ceux de nos laboratoires, mais sur les malades les plus variés, dans les circonstances les moins stéréotypées. La belle-mère de Simon Pierre, le paralytique ou le lépreux de Capharnaüm, l'homme à la main sèche, la fillette de Jaïre, la femme au flux de sang, l'aveugle de Bethsaïda, la fille de la Cananéenne, Bartimée, le mendiant aveugle de Jéricho, tous ces infirmes qu'on apportait, au passage de Jésus, dans les cours des fermes ou sur les places des bourgades et des cités, étaient-ils donc invariablement des névrosés ou des hystériques ? La Galilée eût constitué vraiment une clinique bien curieuse. De plus, pour ne pas s'exposer à de lamentables échecs qui auraient ruiné sa mission, Jésus aurait dû discerner à l'avance les malades susceptibles de subir l'influence de son accent autoritaire, et n'exercer son pouvoir qu'à coup sûr : sinon, comment expliquer son assurance intrépide et l'enthousiasme persévérant des foules ? Mais supposer cette intuition infaillible, n'est-ce pas substituer un prodige à un autre ? Comme le dit Ryle, « une faculté miraculeuse de diagnostic n'est pas

plus facile à admettre qu'une cure miraculeuse ¹ ». C'est donc en vain qu'on cherche à dissocier le bloc des miracles; qui ne veut point rejeter la valeur substantielle des évangiles, doit reconnaître en Jésus de Nazareth « un homme à qui Dieu a rendu témoignage par des prodiges, des miracles et des signes ² ».

Il s'impose aux événements passés et futurs. L'avenir, qui « est à Dieu », est aussi à Jésus. Trois fois il annonce à ses disciples que le Fils de l'homme pâtitra durement, qu'il sera réprouvé par les anciens, les princes des prêtres et les scribes, qu'il sera mis à mort et qu'il ressuscitera le troisième jour³. Il prévoit les persécutions qui attendent ses disciples, les verges des synagogues, les interrogatoires devant les gouverneurs et les rois⁴. Il prédit le reniement de Pierre⁵, la ruine du temple et la réprobation des Juifs⁶, la propagation de son Évangile dans le monde entier⁷ et la gloire réservée à la femme qui, à Béthanie, oignit sa tête avant la Passion⁸. De même qu'il domine l'avenir, Jésus explique le passé. Dès qu'il paraît, il donne à l'histoire juive sa signification, en harmonisant et synthétisant en sa personne les traits épars du Messie promis. Tout le Vieux Testament avait retenti d'une aspiration ardente, unique dans les annales de l'an-

1. RYLE, *art. cit.*, p. 578.

2. *Act.*, II, 22.

3. *Marc*, VIII, 31-32; *Matth.*, XVI, 21; *Luc*, IX, 22. — *Marc*, IX, 30-31, *Matth.*, XVII, 22-23; *Luc*, IX, 43-45. — *Marc*, X, 32-34; *Matth.*, XX, 17-19; *Luc*, XVIII, 31-34.

4. *Marc*, XIII, 9; *Matth.*, X, 17-18; *Luc*, XXI, 12. — Cf. *Luc*, XII, 11.

5. *Marc*, XIV, 30; *Matth.*, XXVI, 34; *Luc*, XXII, 34.

6. *Marc*, XIII, 1-4; *Matth.*, XXIV, 1-3; *Luc*, XXI, 5-7. — Cf. *Matth.*, XXIII, 37-39.

7. *Marc*, XIII, 10; *Matth.*, XXIV, 14.

8. *Marc*, XIV, 9; *Matth.*, XXVI, 13.

tiquité, vers un règne de justice et de sainteté. Depuis les promesses de libération, faites à l'humanité primitive ¹, depuis les bénédictions promises aux patriarches ², le portrait de l'Élu, à qui était réservé le sceptre de Juda ³, s'était graduellement précisé et enrichi. David s'était glorifié d'apprendre que le Messie sortirait un jour de sa race ⁴. Les prophètes lui avaient attribué « l'Esprit de Iahvé, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de connaissance et de crainte de Iahvé ⁵ ». Ils lui avaient donné les noms les plus magnifiques : « merveilleux conseiller, Dieu fort, père à jamais, prince de la paix ⁶ ». Ils avaient montré en lui l'idéal du Roi pacifique, qui entre dans sa ville monté sur un ânon ⁷, du Prêtre qui offre le sacrifice agréable ⁸, du Pasteur dévoué à son peuple ⁹, du Fils de l'homme, en sympathie profonde avec la nature humaine, et pourtant assis à la droite de l'Ancien des jours ¹⁰. Vicaire de Dieu sur la terre, si intimement uni à lui que son action semblait se confondre avec l'action divine, le Messie devait établir un royaume de saints ¹¹, répandre avec largesse les dons de l'Esprit ¹², fonder une alliance nouvelle, gravée non sur le roc, mais au vif des

1. *Genèse*, III, 15.

2. *Genèse*, XII, 3.

3. *Genèse*, XLIX, 10.

4. II *Samuel*, VII, 16.

5. *Isaïe*, XI, 1-2.

6. *Isaïe*, XI, 5.

7. *Zacharie*, IX, 9.

8. Cf. *Psaume* CX (Vulg. CIX), 4.

9. *Zacharie*, XII, 10.

10. *Daniel*, VII, 13-14.

11. *Daniel*, VII, 18; *Isaïe*, LX, 21.

12. *Joël*, II, 28,

cœurs¹. Cette effusion de l'Esprit, promise aux temps messianiques, serait telle qu'elle emporterait les barrières du particularisme national, et que tous les peuples afflueraient dans la Jérusalem agrandie². Pourtant la souffrance jetait sa note sombre dans ces prophéties d'un monde renouvelé. Le libérateur annoncé, salut d'Israël et lumière des nations, était aussi le Serviteur de Iahvé, qui donne sa vie pour les péchés d'un grand nombre et par sa mort mérite de justifier des multitudes³. C'est par les marches de la douleur que devait se faire l'ascension vers la sainteté et la justice promises. Au temps où le Christ parut, l'imagination juive avait détourné les regards de cette montée douloureuse pour ne contempler que le terme glorieux. Ici encore, l'originalité de Jésus fut de réunir les contrastes, et de montrer en sa personne et en son œuvre l'entière réalisation de la prophétie. Les âmes de ses auditeurs galiléens étaient hantées de rêves terrestres et merveilleux : avec une progression admirable, et une compréhension plus admirable encore de l'Ancien Testament, spécialement des prophéties sur le Serviteur de Iahvé, Jésus se révèle discrètement dans l'humilité et la douceur. Dès le début de son ministère, l'appellation de « Fils de l'homme », sans exclure certaines puissances mystérieuses comme celle de remettre les péchés, insinue cet aspect de sa nature, soumise, patiente, tendrement compatissante aux pauvres hommes, parce qu'elle est elle-même idéalement humaine. Il est le

1. *Jérémie*, xxxi, 33.

2. *Isaïe*, lx.

3. *Isaïe*, lmi.

serviteur obéissant qui porte les péchés du monde, le bon pasteur qui donne sa vie pour son troupeau, le prêtre qui s'offre lui-même en victime et scellé de son sang une nouvelle alliance. Et pourtant ce même Jésus s'affirme comme le Messie fondateur du règne de Dieu, et parce qu'il a conscience d'intégrer dans une révélation plus parfaite tout le Vieux Testament¹, il sait dégager la prophétie de ce qu'elle pouvait avoir d'actualité contingente pour les contemporains du prophète, en extraire l'élément foncier, continu à tout le développement prophétique, la quintessence spirituelle; accentuant cette spiritualité, élargissant encore l'universalisme des prophètes, il inaugure un royaume saint où la justice doit briller comme la lumière sur le chandelier et la ville sur la montagne, un royaume compréhensif où tous les peuples d'Orient et d'Occident pourront s'abriter comme les oiseaux du ciel sous un grand arbre. Humilité et gloire, faiblesse et puissance, Jésus concilie tout, et comme il est entré à Jérusalem, monté sur un ânon, escorté de petites gens portant des palmes et d'enfants chantant des cantiques, il viendra un jour, en grand arroi, sur les nuées du ciel, juger les vivants et les morts.

Il y a plus : Jésus s'impose aux consciences. Il est chez lui dans l'intérieur des autres. Ce dernier trait est, en définitive, ce qui donne à la morale du Christ son caractère irréductiblement original. Quand il prêche la vie sainte, il ne se borne pas à déclarer une doctrine qu'il sait de science ou qu'il a apprise par révélation : il traite, peut-on dire,

1. *Matth.*, v, 17.

une affaire qui lui est personnelle. Bien vivre, c'est « le suivre ». Or, cela signifie d'abord *vivre selon ses préceptes*, plus stricts et plus autorisés que ceux de Moïse : on a remarqué cent fois l'antithèse, répétée comme un refrain, du Discours sur la montagne : « Il a été dit aux anciens... mais moi je vous dis ¹ », et l'on mesure avec raison l'audace et la gravité de cette parole au servile respect qui courbait les Israélites devant le texte de la loi. — Le suivre, c'est encore *vivre comme lui*; le but du Discours sur la montagne, c'est de donner aux hommes qui croient au Père céleste des cœurs de fils; et qu'est-ce qu'un cœur de fils, sinon un cœur semblable à celui qui se proclame lui-même le Fils ²? — Le suivre, enfin, c'est *vivre pour lui*, ce qui est encore de bien plus grande conséquence. Tous les devoirs humains doivent céder devant son amour; on oserait dire qu'il trouve naturel de diviser toutes les familles et de disposer de toutes les âmes. Quiconque aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi. » « Quiconque aura laissé pour moi père, mère, frères, sœurs, maison, épouse, recevra le centuple et la vie éternelle ³. » Ces paroles, si on veut bien les peser, sont plus extraordinaires encore que celles par lesquelles il remet les péchés ⁴ ou se déclare juge des œuvres de tous, au dernier jour ⁵. C'est lui qu'on suit sur la route,

1. *Matth.*, v, 21-22, etc.

2. *Marc*, xiii, 32; *Matth.*, xi, 27.

3. *Matth.*, x, 37; *Marc*, x, 29. — Remarquer, d'autre part, avec quelle force Jésus condamne les casuistes pharisiens, qui prétendaient dispenser d'une observation sérieuse du quatrième commandement, en y substituant des pratiques de dévotion (*Marc*, vii, 10).

4. *Marc*, ii, 5.

5. *Matth.*, xxv, 32.

c'est lui qu'on trouvera au bout, et c'est lui qu'on veut aimer en voulant bien faire.

De son secret, il faut parler comme de sa voie. Certes, Jésus enseigne avec puissance. Jamais il ne doute qu'il ne possède la vérité. Jamais son affirmation n'hésite. Jamais il ne se montre « respectueux des opinions d'autrui ». Mais la réflexion sur les textes évangéliques montre que s'il annonce un mystère dont il est sûr, c'est qu'il annonce un mystère qui le concerne. Attendre la fin du monde, c'est l'attendre lui-même, c'est attendre son retour. La « consommation du siècle », c'est sa venue, sa présence, sa manifestation¹. Enfin le secret suprême, n'est-ce pas de « connaître le Père », de « savoir qui est le Père » ? Or on ne connaît ce mystère qu'en participant à la conscience du Fils² : connaître Jésus, c'est connaître Dieu.

En résumé, donc, si le christianisme est une voie, Jésus n'en est pas seulement l'initiateur, mais l'aboutissement. Si le christianisme est un mystère, Jésus en est l'objet, et non pas seulement le dépositaire. La morale qu'il enseigne revient à dire : *Imitez-moi*. Le secret qu'il révèle consiste à dire : *Attendez-moi*. On ne doit donc pas s'étonner qu'à ceux qu'il voulait tirer, des paraboles et conduire à la pleine intelligence du royaume de Dieu, il ait un jour posé la question suprême en leur demandant : *Qui suis-je ?*

Qui était-il ? Assurément, il était homme, ni fan-

1. *Matth.*, xxiv, 3.

2. *Matth.*, xi, 27. Cf. *Luc*, x, 22. C'est le passage connu sous le nom de « l'aérolithe joannique » au milieu des Synoptiques. — Cf. *infra*, p. 716, n. 4.

tôme, ni esprit. Les disciples nomment sa mère Marie; les habitants de Nazareth l'ont vu grandir et peiner à la tâche dans l'atelier du charpentier Joseph. Il a suivi leurs caravanes quand elles montaient à Jérusalem pour la Pâque, et l'on se souvient encore qu'à un de ces voyages, alors qu'il était enfant, il s'est perdu dans la ville sainte. Homme, il l'est vraiment et d'une humanité exquise. Devant la nature, il a les sensations fraîches et naïves des âmes encore vierges. Il admire les lis des champs, plus richement vêtus que Salomon dans toute sa gloire, il s'est arrêté à voir la poule rassembler ses poussins, il a suivi la croissance des blés, regardé les femmes moudre leur mesure de farine, et les pêcheurs jeter leur filet dans le lac, et quand il parle aux foules en paraboles, les images jaillissent vives et spontanées d'un trésor dès longtemps amassé. Et comme il vibre au contact d'autres hommes! Il a des sympathies soudaines et des tendresses durables; parmi les Douze il distingue des apôtres préférés à qui il réserve certains spectacles plus intimes de gloire ou de souffrance, la transfiguration et l'agonie; parmi ces préférés eux-mêmes il s'est choisi un disciple bien-aimé, qu'au jour de l'épreuve suprême il serre plus tendrement sur sa poitrine. L'hypocrisie des Pharisiens le met en véhémence indignation, leurs contradictions provoquent son ironie nuancée de tristesse; devant la mort brutale et lâche, il éprouve les dégoûts profonds, mornes, indéfinissables, de tout homme qui se sent homme. Et pourtant il sait ce qu'il y a dans l'homme, et avec la même simplicité qu'il se dit plus grand que David, Salomon, Jonas et le temple,

il se met au-dessus des Anges¹. Un mot résume tout ce qu'il y a de plus caractéristique, de plus intime, de plus *personnel* en lui : il est *le Fils*. Les prophètes envoyés par Dieu dans l'Ancien Testament n'étaient que des serviteurs; il est le fils unique et bien-aimé². Les autres hommes doivent s'efforcer à devenir les fils de Dieu; en lui la filiation ne suppose ni effort ni progrès, pas plus que la filiation de Simon à l'égard de son père Jean. Et encore cette filiation de Simon a-t-elle eu un commencement; la filiation de Jésus n'est jamais présentée comme née en un point de l'espace et du temps. Et parce qu'il est le fils unique, Jésus est aussi le seul révélateur du Père : « Tout m'a été donné par mon Père, et personne ne connaît le Fils sinon le Père et personne ne connaît le Père, sinon le Fils, et ceux à qui le Fils veut le révéler³. » Réciprocité parfaite et exclusive de connaissance entre le Père et le Fils, tel est l'énoncé direct de cette parole du Seigneur, mais cette réciprocité fondée sur ce que l'un est le Père et l'autre le Fils, suppose une relation unique de nature entre les deux termes, « un rapport unique en son genre et que l'on peut dire transcendant⁴ ». Quel est ce rap-

1. *Marc*, XIII, 32.

2. *Marc*, XII, 6.

3. *Matth.*, XI, 27; *Luc*, X, 22.

4. LOISY, *Les Évangiles Synoptiques*, Ceffonds, 1907, t. I, p. 909. — Il est vrai que le même auteur, tout en admettant l'intégrité du texte, en rejette l'authenticité et n'y voit que l'expression de la foi de la communauté chrétienne. Pour HARNACK, au contraire, cette parole appartient à ce qu'il considère comme la couche la plus ancienne de la tradition évangélique, le Recueil des Discours ou Q; mais comme le texte a une saveur joannique et contredit la théorie de la filiation purement morale, HARNACK en conteste l'intégrité (*Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907, Exkurs I, p. 189-216). N'est-ce pas le cas de répéter le mot de l'Évangile : « Tout royaume divisé contre

port unique et transcendant? C'est ce que ne cessent de se demander les générations chrétiennes, sans épuiser la richesse de cette révélation si simple et si haute : *le Fils*.

II. — La foi des disciples.

Avant la Pentecôte. — Qui était Jésus? Quand il eut commencé d'attirer l'attention publique, c'est une question que partout l'on se posa. L'Évangile nous a conservé une grande variété de réponses. Réponse de plusieurs de ses proches : « Il a perdu l'esprit ¹ ». Réponse de ses compatriotes, les gens de Nazareth : « Après tout, n'est-ce pas un ouvrier, fils d'ouvrier? Ne connaissons-nous pas sa mère, ses frères et ses sœurs? Comment donc peut-il savoir tant de choses, lui qui n'a rien appris? » Et ils refusaient de croire en lui ². Réponse des cercles pharisiens : « C'est un mangeur et un buveur; il manque aux traditions, il désobéit à la loi; il se fait bien voir des publicains et des pécheurs; comment pourrait-il être de Dieu, puisqu'il viole le sabbat? Ce n'est pas un prophète. C'est un séducteur. C'est un fou. C'est un possédé ³. » Réponses qui courent dans les masses galiléennes qu'entraî-

lui-même périra »? — Pour la défense victorieuse de cette sentence du Seigneur, voir J. LEBRETON, *les Origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1940, t. I, note D, p. 470-477.

1. *Marc*, III, 21.

2. *Marc*, VI, 3; *Matth.*, XIII, 55.

3. *Matth.*, XI, 19; *Luc*, VII, 39; *Matth.*, XXVII, 63; *Jean*, IX, 16. — L'expression δαιμόνιον ἔχεις (*Jean*, VII, 20) signifie seulement : « tu es fou »; cf. *ibid.*, X, 20 : δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται. Mais les scribes dans saint *Marc*, III, 22, semblent accuser Jésus d'avoir fait un pacte avec le démon : ὅτι Βεεζεβοὺλ ἔχει, καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμόνιων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.

nent ses miracles et que fascine sa parole : « C'est un prophète. C'est Élie, c'est Jérémie, c'est un des anciens prophètes ; c'est un prophète nouveau, pareil aux anciens ¹. » Rêves effrayés d'Hérode qui a fait tuer Jean : « C'est Jean-Baptiste qui est ressuscité ². » Murmure de discussion dans les foules que la fête des Tabernacles rassemble à Jérusalem. Les uns disaient : « Il est bon. » Les autres disaient : « Non ; il séduit le peuple ³. » Espoirs, encore incertains, dans l'entourage de Jean-Baptiste : « Es-tu celui qui doit venir, ou faut-il en attendre un autre ⁴? » L'Évangile nous raconte encore, et comme une scène d'une capitale importance, la réponse que les disciples, interrogés par le Maître lui-même, firent à la grande question. Jésus s'en allant du côté de Césarée de Philippe interrogea en chemin ses disciples : « Que dit-on que je suis? » Ils lui répondirent : « Jean-Baptiste, ou bien encore Élie, ou bien encore l'un des prophètes. » « Mais vous, dit-il, qui dites-vous que je suis? » C'est Pierre qui répondit, et il lui dit : « Vous êtes le Messie ⁵ (ὁ Χριστός). »

On ne peut douter que la foi hardiment professée par Pierre n'ait été ou ne soit devenue celle des Douze. Jésus lui-même la consacra, tout en commandant de la tenir cachée. Pierre, leur dit-il, savait la vérité. Il l'avait apprise, non par découverte humaine, mais par révélation divine. « Bienheureux es-tu, Simon fils de Jean, lisons-nous dans saint Matthieu, parce que ce n'est pas la chair et le sang qui

1. *Marc*, VIII, 28 et parallèles.

2. *Marc*, VI, 16.

3. *Jean*, VII, 12.

4. *Matth.*, XI, 3.

5. *Marc*, VIII, 27-29.

t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux¹. »

Mais sous quel aspect se présentait à l'esprit des disciples cette dignité messianique, qu'une révélation d'en haut découvrait à Pierre? A lui seul, et sans autre détermination, le titre de Messie, tel qu'il était alors courant parmi le peuple juif, n'eût pas suffi à donner aux apôtres une idée bien définie de la grandeur de leur Maître. Le Messie pour tous, était l'élu de Dieu, le vainqueur et le sauveur, celui qui devait restaurer le royaume d'Israël; mais sur sa nature et sur la manière dont il s'acquitterait de sa mission, les avis étaient partagés, ou, pour mieux dire, les imaginations du patriotisme et de la piété se donnaient libre carrière. « La conception messianique, écrit un récent historien, n'était pas, à cette époque, une donnée ferme et simple, telle que toute reconnaissance de Jésus comme Christ dût avoir toujours et pour tous le même sens déterminé. L'Élu des paraboles d'Hénoch ne ressemblait pas au roi du psaume XVII de Salomon, et ni l'un ni l'autre n'était identique au Messie d'Esdras; l'Évangile nous montre autour du Christ, les mêmes incertitudes et les mêmes contradictions : pour beaucoup, c'est le fils de David, et il doit naître à Bethléem; d'autres pensent qu'il se manifestera soudain, sans que personne sache d'où il vient; quelques-uns l'attendent comme un maître qui doit enseigner toute chose; la plupart, comme un roi, qui doit restaurer Israël : quelques-uns, comme un personnage surnaturel, qui apparaîtra sur les nuées. Ainsi que l'a dit

1. *Matth.*, xvi, 17.

le P. Lagrange, on trouve alors « partout des problèmes posés, nulle part des solutions fermes, acceptées de tous »; et le problème le plus grave, celui de l'union de Dieu et des hommes par le Messie, est aussi « le problème le plus obscur, et dont la solution semble alors désespérée¹. » Une révélation, qui eût laissé les apôtres dans cette incertitude, eût été bien précaire. Aussi saint Matthieu qui nous rapporte l'épisode de Césarée de Philippe avec le plus de détails circonstanciés, donne-t-il la confession de Pierre en termes plus explicites : « Tu es le Messie, *le fils du Dieu vivant*². » C'est là qu'il faut chercher le sens plénier de la déclaration du chef des

1. J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, p. 230-231.

2. *Matth.*, xvi, 16. — Sur les formes différentes données par les Synoptiques à la confession de Pierre, M. LEPIN remarque que « ce n'est pas le terme « Fils de Dieu », qui doit être abaissé au niveau du mot « Christ », entendu dans le sens de Christ tout humain; c'est le sens du mot « Christ » lui-même qui doit être élevé au niveau supérieur du terme « Fils de Dieu », exprimant une réalité mystérieuse et transcendante » (*Jésus, Messie et Fils de Dieu*², p. 284). — Pour comprendre la formule plus brève de Marc, on peut observer qu'il écrivait hors de Judée pour des fidèles qui avaient moins besoin que les chrétiens de Palestine d'être mis en garde contre une fausse interprétation de la messianité; qui connaissaient les épîtres de saint Paul, et pour qui le nom de Christ désignait, de façon concrète, une personne divine. Si pourtant des exégètes catholiques comme le R. P. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, p. 204, 218, et Fr. THLMANN, *Der Menschensohn*, Fribourg en B., 1907, p. 116, semblent interpréter le texte de Marc au sens d'une simple profession de foi au messianisme, ils sont les premiers à reconnaître, que six jours après l'épisode de Césarée, lors de la Transfiguration, Pierre connut et confessa la filiation divine de Jésus; dans cette interprétation, saint Matthieu aurait anticipé de quelques jours cette seconde confession de Pierre pour l'unir à la profession de foi à la messianité. Sans recourir à cette anticipation, nous croyons préférable le sentiment des exégètes qui interprètent la formule de saint Marc comme contenant au moins implicitement celle de saint Matthieu, et voient dans la Transfiguration une *confirmation* de la profession de Pierre à la filiation divine de Jésus. D'ailleurs cette déclaration de *Matth.*, xvi, 17, n'est pas isolée dans l'Évangile : cf. *Matth.*, xiv, 33; *Jean*, vi, 68; xi, 27; xvi, 31.

apôtres : l'opposition entre la dignité attribuée à Jésus et celle des prophètes les plus grands de l'Ancien Testament, le parallélisme des deux expressions « fils du Dieu vivant et fils de Jean », le rapprochement de la bénédiction donnée à Simon avec la célèbre parole de Jésus sur la nécessité d'une révélation pour connaître la nature intime de ses rapports avec son Père ¹, ne laissent pas de doute que la confession de Pierre n'est pas à confondre avec les acclamations populaires qui tant de fois avaient salué le Christ docteur et thaumaturge, mais qu'elle les dépasse pour atteindre le mystère même de Jésus, sa filiation divine.

Si haute qu'elle fût, cette révélation ne devait pas du même coup détacher les apôtres de leurs espérances nationales et terrestres. C'est pourquoi nous voyons Jésus, après qu'il leur a fait connaître sa dignité transcendante, leur dévoiler aussi le caractère de sa mission.

Il commença à leur apprendre qu'il fallait que le Fils de l'homme souffrit beaucoup et fût réprouvé par les anciens, les princes des prêtres et les scribes, et fût tué, et ressuscité après trois jours. Il disait cela ouvertement, Pierre donc se mit à l'entreprendre et à lui en faire des reproches. Mais se retournant et voyant ses disciples, il reprit Pierre et lui dit : « Va-t'en loin de moi, Satan, car tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes. » Appelant alors la foule avec ses disciples, il leur dit : « Si quelqu'un veut marcher après moi, qu'il se renonce soi-même, et prenne sa croix et me suive. Car qui voudra sauver son âme la perdra, et qui perdra son âme pour moi et pour l'Évangile, la sauvera. Que sert à l'homme de gagner l'univers, et de

1. *Matth.*, xi, 27. — Cf. *supra*, p. 716.

perdre son âme? Que pourrait donner l'homme en échange de son âme? Qui rougira de moi et de mes paroles devant cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme rougira de lui quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges.» Et il leur disait : « En vérité, je vous le dis, il y en a qui sont ici et qui ne goûteront pas la mort avant qu'ils ne voient le royaume de Dieu venant en puissance¹. »

La leçon était dure et ne fut pas acceptée sans répugnance. Saint Marc, qui souligne la liberté et la franchise avec laquelle Jésus parlait de souffrir, rapporte aussi l'impatience et l'indignation de Pierre. Après les vifs reproches que ce dernier essuya, les disciples durent se garder d'éclats aussi marqués; mais l'Évangile a noté la mauvaise volonté, l'embarras, le manque d'intelligence et de sympathie avec lesquels ils accueillaient les déclarations du Maître². Elles ne pouvaient détruire, d'ailleurs, en leur esprit les perspectives brillantes du règne attendu; elles ne faisaient que les remettre, et les remettre à un avenir qui semblait assez prochain. Il reviendrait en gloire, il reviendrait bientôt; s'il y avait d'ici là de mauvais jours à vivre, les disciples ne voulaient pas trop y arrêter leur pensée. Ils caressaient plutôt la perspective agréable de la victoire remportée et du trône messianique établi; alors, tout naturellement, ceux qui avaient été avec lui pendant sa vie « mangeraient et boiraient avec lui à sa table, dans son royaume », et jugeraient les douze tribus d'Israël³. C'était une grande question parmi eux, et aussi peut-être dans le cercle des

1. *Marc*, VIII, 34-IX, 1.

2. *Marc*, IX, 32; *Luc*, IX, 43; XVIII, 34.

3. *Luc*, XXII, 30.

saintes femmes, de savoir lesquels d'entre eux auraient alors les premières places, la droite et la gauche du Maître, lequel serait le premier ¹. On veillait avec un soin jaloux, à ce que des étrangers ne vinssent pas troubler la fête, occuper les places réservées ². Des préoccupations d'amour-propre quelque peu naïfs s'unissaient donc dans l'âme des Apôtres à beaucoup d'enthousiasme et d'amour pour leur admirable Maître, à la croyance sincère qu'il était le Christ, fils de Dieu, venu en ce monde ³, et qu'il possédait les paroles de la vie éternelle ⁴. Comme des semences jetées en terre profonde, les hautes déclarations du Maître attendaient, pour produire toute leur fécondité, une puissante effusion d'en haut.

La prédication des Douze et l'Église naissante. — Deux grands faits expliquent et dominent la vie de l'Église naissante : la résurrection de Jésus et la descente du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte. Sous l'impulsion divine, les Apôtres deviennent vraiment d'autres hommes, et, dans Jérusalem, c'est un émerveillement. Hier encore timides jusqu'à la lâcheté, blottis au cénacle, toutes portes closes, dans la crainte de la police juive, les disciples déployaient soudain à prêcher Jésus crucifié et ressuscité une telle ardeur que leurs auditeurs y voient l'effet d'une passagère ivresse ⁵. Le merveilleux est que cette ivresse durera autant que la vie des disciples. Ni les

1. *Marc*, ix, 33-41 ; x, 35 ; *Luc*, ix, 46 ; xxii, 24.

2. *Luc*, ix, 49.

3. *Jean*, xi, 27.

4. *Jean*, vi, 68.

5. *Act.*, ii, 13.

fouets du sanhédrin, ni les ceps des geôliers, ni la croix des esclaves ou la hache des licteurs n'abattront la grandeur de courage d'un saint Pierre ou d'un saint Paul. « Si ce conseil ou cette entreprise sont œuvre humaine, avait dit Rabbi Gamaliel, ils se dissoudront d'eux-mêmes; s'ils viennent de Dieu, vous ne pourrez les arrêter, ce serait combattre contre Dieu¹. » La parole du docteur en Israël ne tarde pas à se vérifier : les yeux encore tout pleins de la vision de Jésus ressuscité, les disciples vouent ce qui leur reste de vie à gagner des âmes au Maître qu'ils ont connu et aimé, et meurent en affirmant leur foi. Fanatisme, a-t-on dit; mais le fanatisme n'a point dans sa résistance cette humilité simple qui met sa confiance en plus grand que soi²; le fanatisme est une exaltation de doctrinaires ou d'endoctrinés, non la calme assurance de « témoins », qui ne savent qu'affirmer un fait plus fort qu'eux : « Nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu³. » D'autres ont parlé d'hallucination : mais l'hallucination atteint-elle du même coup « plus de cinq cents frères⁴ » ? Son objet se laisse-t-il toucher et palper par onze plébéiens, de tempérament robuste, prosaïquement réunis pour manger⁵ ? Et puis l'hallucination ne tient pas contre l'action dissolvante du temps; elle se réduit vite à l'épreuve d'un héroïsme continu; sa contagion peut provoquer des enthousiasmes.

1. *Act.*, v, 38-39.

2. Combien différente sera plus tard l'attitude des Montanistes ! « Pour les fanatiques du montanisme, la recherche du martyre devient, selon la juste expression de M. Renan, une fièvre impossible à dominer. » P. ALLARD, *Dix leçons sur le martyre*², Paris, 1906, p. 323.

3. *Act.*, iv, 20.

4. *I Cor.*, xv, 6.

5. *Luc*, xxiv, 36-44; *Jean*, xx, 19-31.

siasmes momentanés; elle ne saurait suffire à fonder des communautés organiques, consistantes, victorieuses de la persécution sanglante. Comme il comprenait mieux la psychologie des Apôtres le martyr Ignace, quand il écrivait aux chrétiens de Smyrne : « Même après sa résurrection, je sais et je crois que le Christ a encore une chair véritable. Et quand il vint à Pierre et à ses compagnons, il leur dit : « Tenez-moi et touchez-moi et voyez que je ne suis pas un esprit sans corps. » Et aussitôt ils le touchèrent et ils crurent..... *Et c'est pourquoi ils méprisèrent la mort, ou plutôt ils furent supérieurs à la mort*¹. »

Fondée sur le fait de la résurrection qu'ont vu et vérifié non seulement les saintes femmes, mais « Céphas et les Douze, et ensuite plus de cinq cents frères ensemble..., et ensuite Jacques, et ensuite tous les Apôtres, et enfin [Paul], dernier de tous et avorton² », l'Eglise naissante, minime comme un grain de sénévé, révèle aussitôt, sous l'action de l'Esprit-Saint, sa puissance de fécondité. Après la Pentecôte, la place des Douze est toujours principale; ils sont ceux qui ont mangé et bu avec le Seigneur après sa résurrection³; « personne n'ose se joindre à eux⁴ »; quand ils veulent compléter leur nombre, ils se recrutent par des moyens spéciaux⁵. Mais toute la conduite de Pierre dans les Actes et les discours qu'il prononce font voir un grand zèle à admettre le plus d'hommes possible au salut et à la grâce offerte par Jésus, ou à les admettre dans la communauté des

1. *Ad Smyrn.*, III, 1-2.

2. *I Cor.*, xv, 5-6.

3. *Act.*, x, 41.

4. *Act.*, v, 13.

5. *Act.*, i, 15-26.

croyants, ce qui revient exactement au même. On insiste sur l'étroite unité, l'intimité de la vie de l'Église en ces commencements. « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et une âme, et personne ne disait que quelque chose fût sa propriété, mais tout leur était commun¹. » Le narrateur continue : « Et les Apôtres portaient témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus avec une grande force et *une grande grâce était sur tous* (les croyants)². » Le Saint-Esprit qu'on « voit » et qu'on « entend³ », remplit tous les cœurs d'une joie actuelle et débordante. On est frappé du peu de place que l'imminence de la parousie semble alors tenir dans les préoccupations. Sans doute, l'idée n'en est pas absente⁴; mais le grand fait qu'on affirme, c'est celui de la dignité messianique de Jésus, dignité attestée par sa résurrection, attestée même par ses souffrances. Il faut qu'Israël y croie : le moyen de l'y attirer, ce sont, comme du vivant du Sauveur, les miracles et les signes extraordinaires : « Donne, Seigneur, à tes serviteurs de prêcher ta parole en toute liberté, tandis que ta main s'étendra pour des guérisons, des signes et des prodiges par le nom de ton serviteur saint, Jésus⁵. » Le contenu de la prédication est plus simple que du temps du Maître; elle consiste principalement à affirmer, avec rappel des miracles de Jésus et des prophéties de l'Ancien Testament, que cet homme que Pilate avait fait mou-

1. Act., iv, 32.

2. Act., iv, 33.

3. Act., ii, 33.

4. Elle apparaît en perspective plutôt lointaine et comme « restauration universelle », au chapitre iii, 21; ailleurs (x, 42), il est question de jugement.

5. Act., iv, 29-30.

rir était le Messie, qu'il était ressuscité, qu'il était au ciel et qu'il reviendrait juger le monde¹. Sur les rapports naturels de Jésus avec son Père, point encore de réflexion explicite; le nom de fils (υἱός) est habituellement remplacé par celui plus vague de παῖς² qui, en rappelant la fameuse prophétie messianique du Serviteur de Jahvé, voilait plutôt qu'il ne découvrirait ce que Jésus avait laissé voir de sa vie intime avec Dieu et en Dieu. Pourtant, comme on l'a fait remarquer, même dans ces résumés concis de prédication apologétique, des expressions ou des allusions rapides nous transportent bien au delà du messianisme judaïque. « Non seulement le Christ est plus grand que David, mais il est le juge des vivants et des morts, il est le prince de la vie; il est la pierre angulaire, il est le médiateur indispensable et le sauveur universel, il est le Seigneur de tous..... Cette universelle seigneurie est certainement un attribut divin, et c'est un aussi que d'envoyer l'Esprit-Saint ou d'avoir un nom si sublime qu'il soit le seul nom sauveur et que sa seule invocation guérisse les malades³. »

Ce témoignage de la prédication officielle apparaît encore en plus vive lumière, lorsqu'on y joint l'étude du culte, de la prière, de la vie intérieure des premières communautés chrétiennes, tels que les révèlent les Actes et les Épîtres; c'est en les éclairant l'un par l'autre que l'on se fera une juste idée de la place de Jésus dans l'Église naissante. Élevés dans

1. Act., II, 22; III, 15, 21, 26; X, 42, etc.

2. Παῖς en grec, comme *puer* en latin, *boy* en anglais et même *garçon* en français, signifie à la fois *enfant* et *serviteur*.

3. J. LEBRETON, *op. cit.*, p. 262.

la foi juive, les Apôtres se devaient de maintenir le monothéisme intransigeant, que Jésus lui-même avait confessé. Avec la même ferveur que les Israélites les plus stricts, les premiers chrétiens répéteront que nul n'est Dieu que le seul vrai ²; avec la même horreur que les pharisiens les plus rigides ou les zélotes les plus fanatiques, ils repousseront les apothéoses païennes³. Mais c'est ici que les deux religions se différencient : dans le culte juif, il n'y a place que pour le seul Iahvé; vers lui seul montent les psaumes, les cantiques et les doxologies. Sans détendre son monothéisme rigoureux, la piété chrétienne associe au culte de Dieu le Père celui du Seigneur Jésus. Des hymnes liturgiques chantent les manifestations de sa bienfaisance, de sa sainteté et de sa puissance⁴; des cantiques célèbrent tout uniment « Celui qui est assis sur le trône et l'Agneau ⁵ ». Des doxologies montent d'un seul et même essor au Christ et à Dieu⁶. On n'oublie pourtant pas la relation de dépendance qui unit le Fils au Père : c'est dans le Fils et par le Fils que le Père est loué et glorifié⁷. Sans se confondre, ils ne forment point, à proprement parler, comme deux pôles distincts pour la vie chrétienne : c'est un même centre d'amour qui du Père par le Fils rayonne sur l'Église entière. D'ailleurs ces richesses doctrinales sont possédées et témoignées par la chrétienté naissante, plutôt que systématiquement inventoriées; toute chaude encore du sang du Christ,

1. *Marc*, XII, 29.

2. *I Cor.*, VIII, 4; *Eph.*, IV, 6.

3. *Act.*, XIV, 11-19.

4. *I Tim.*, III, 16.

5. *Apoc.*, V, 13.

6. *Jude*, 25.

7. *Jude*, 25; *Eph.*, III, 21.

suivant la magnifique expression de Bossuet, elle sent en elle une telle poussée de jeunesse, qu'elle songe bien plus à l'expansion et à la conquête, qu'à de méthodiques inventaires. La connaissance positive que l'Église a de Jésus, n'est point encore conceptualisée en formules scientifiques, et c'est en vain qu'on chercherait dans les écrits du Nouveau Testament le terme *consubstantiel* ou son équivalent technique. Mais qu'un jour les controverses surgissent, l'Église n'aura qu'à se regarder croire, prier et agir, pour pouvoir définir, sans rien ajouter à son contenu, la vérité religieuse dont elle avait la connaissance directe et concrète.

Une communauté religieuse, qui avait ses chefs, ses rites particuliers du Baptême et de l'Eucharistie, sa profession de foi à elle, et créait entre ses membres le lien d'une nouvelle fraternité, était appelée à rompre avec le judaïsme officiel. Pourtant, dans les premiers temps, si quelques esprits avancés découvraient l'incompatibilité profonde de la Synagogue telle qu'elle était alors constituée et de la nouvelle voie et la dénonçaient en public, les Douze n'allaient pas, semble-t-il, jusqu'à se solidariser avec eux. Un pas énorme fut fait, lorsque Pierre, non seulement admit des gentils à une certaine société avec les croyants, ce qui n'aurait rien eu de si extraordinaire, mais encore constata que l'Esprit-Saint descendait sur eux comme sur les Israélites, et ne voulait pas qu'on leur imposât les observances de la loi ¹. Cependant, cette révélation ne consumma pas la rupture avec le judaïsme ; il semblait encore à plus d'un qu'être

1. Act., x et xi.

chrétien, c'était la manière excellente, la manière vraie d'être juif, et quand on apprit à Jérusalem que les nouveaux missionnaires, Paul et Barnabé, ouvraient toutes grandes aux païens les portes de la foi, il y eut grand émoi parmi les frères. Paul dut se rendre à Jérusalem pour exposer et faire approuver son Évangile aux colonnes de l'Église, Pierre, Jacques et Jean. L'affaire fut portée en assemblée plénière et provoqua un vif débat. L'intervention de Pierre fit triompher la thèse de la liberté des Gentils, la discontinuité entre l'Israël selon la chair et ce que Paul appellera « l'Israël de Dieu », le salut offert à tous par la grâce de Jésus-Christ sans les œuvres de la Loi¹. Le Concile de Jérusalem avait sanctionné le principe libérateur; ce serait la mission de saint Paul d'en poursuivre la réalisation, avec une inlassable ardeur, dans le vaste monde de la gentilité.

La prédication de saint Paul. — On a appelé saint Paul « un pharisien retourné ». Quoique pittoresque, le mot est exact. Tout le zèle dont Paul avait fait preuve pour l'observation de la loi entendue au sens le plus strict, — et nul n'y était plus acharné que lui, nous pouvons l'en croire², — tout ce zèle et plus encore, il le déploya après sa conversion au Christ, contre ceux qui voulaient assujettir aux observances légales les chrétiens venus du paganisme.

Ainsi la religion de Jésus n'est plus pour Paul une manière supérieure de pratiquer le judaïsme. Parfois cependant, et surtout dans l'Épître aux Romains, cette chartre de libération de nos Églises, on a l'impression

1. *Act.*, xv, 10 et 11.

2. *Galat.*, I, 14.

que c'est, pour ainsi dire, un judaïsme transposé, ou, si l'on veut, transformé : « Juif, mais invisiblement ; circoncis, mais non pas visiblement et dans la chair ¹ », c'est un des mots qui font bien comprendre Paul. N'est-il pas tout saturé d'esprit hébraïque, quand il parle de justification gratuite et de prédestination ? Comme l'ancien Israël était constitué par la génération charnelle, ainsi le nouveau est constitué par l'élection mystérieuse de Dieu, qui choisit l'un et laisse l'autre, aime l'un et hait l'autre. « J'aime Jacob, et je hais Ésaü ². » Comme jadis, il a choisi un peuple entre tous les peuples, par pure grâce et miséricordieuse prédilection, ainsi maintenant il choisit ses élus du milieu du monde. Cette doctrine abrupte et mystérieuse convenait à merveille au caractère entier de saint Paul ; il s'y complaît, il l'affirme avec joie. Elle est propre, d'ailleurs, à éveiller au cœur de l'élu un amour immense. Le cœur de Paul y trouvait sa dilatation, soit qu'il songeât à lui-même, jadis blasphémateur et persécuteur ³, maintenant apôtre et plus grand travailleur que tous les apôtres, — soit qu'il songeât à ses fidèles, jadis impurs, jadis idolâtres, abominables, voleurs, avides, ivrognes, insultants, rapaces, maintenant lavés, maintenant sanctifiés, maintenant justifiés dans le nom du Seigneur Jésus-Christ et dans l'esprit de notre Dieu ⁴. C'est avec ravissement que Paul songe que là où naguère le péché surabonda, maintenant la grâce surabonde. Dieu a tout enfermé dans l'iniquité, pour pouvoir

1. *Rom.*, II, 28.

2. *Rom.*, IX, 13.

3. *I Tim.*, I, 13.

4. *I Cor.*, VI, 10-11.

répandre sur tous sa miséricorde. Cette exultation dans une justice qui nous a été donnée, dans un amour immense et purement gratuit, c'est la *gloire* paulinienne, la καύχσις : « O profondeur de richesse, de sagesse et de science de Dieu ! Que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies inscrutables ¹ ! »

Mais ce qui rend ce sentiment de la délivrance et cette assurance d'une divine prédilection plus doux encore et plus chers à l'âme, c'est que le salut ne se distingue pas de la participation à Jésus-Christ, de l'incorporation en Jésus-Christ. Avec le nom de Jésus, Paul entre dans un monde tout nouveau et parle une langue inconnue avant lui. L'amour du Sauveur domine tellement Paul qu'il ne se rassasie pas de prononcer son nom, il voit tout « dans le Christ Jésus ² » et il écrit : « Je vis, ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi ³. » Le christianisme, pour lui, *c'est la vie en Jésus* : la vie en Jésus dès cette heure, par la ressemblance de ses souffrances et de ses vertus, et *la vie avec Jésus*, lorsque aura lui le jour du Seigneur. Voici ce qui s'y passera : « Au signal, à la voix de l'archange, au son de la trompette de Dieu, le Seigneur lui-même descendra du ciel. Alors, ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront les premiers. Ensuite, nous, les vivants, qui demeurons ⁴,

1. Rom., xi, 33. Cf. *ibid.*, v, 2 : καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

2. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marbourg, 1892, p. 1, a relevé chez saint Paul 164 exemples de la formule ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ou des formules équivalentes ; chez saint Jean, 24 seulement ; chez les synoptiques, saint Jacques, saint Jude et dans l'épître aux Hébreux, pas un.

3. Galat., ii, 20.

4. « Qui demeurons » comme pour recevoir le Seigneur en sa parousie, iv, 15 : Ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου.

nous serons emportés ensemble avec eux dans les nuées au-devant du Seigneur dans les airs, et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur ¹. »

Avec le Seigneur après le grand jour, sur ce point, sans doute, l'âme de Paul vibrait à l'unisson de celle des autres Apôtres. *Dans le Seigneur*, en l'attendant : ici, l'attitude de Paul est originale et, dans une large mesure, nouvelle. La part des autres, qui avaient connu le Seigneur dans les jours de sa chair, depuis le baptême de Jean jusqu'à l'Ascension, ce pouvait être de repasser et de raconter ces souvenirs, et de « désirer voir un jour du Fils de l'homme ». Pour lui, s'il met à très haut prix la faveur d'avoir « vu le Seigneur », sans laquelle, à ce qu'il paraît, on ne pouvait être dit « apôtre », dans toute la force du terme, il entend par là le fait d'avoir vu le Seigneur après sa résurrection, grâce dont il a eu sa part ², et non pas le fait d'avoir mangé et bu avec lui pendant sa vie mortelle, privilège par lequel les autres l'emportent sur lui. Ainsi la curiosité de son amour ne le porte pas vers la vie terrestre de Jésus, qu'il n'atteindrait qu'à travers les souvenirs d'autrui ; elle se tourne de préférence vers le Christ céleste. Il enseigne qu'en lui habite toute la plénitude de la divinité ³ ; « par lui et pour lui tout a été créé ⁴ » ; comme tout vient de Dieu le Père (et non pas seulement nous, qui retour-

1. I *Thess.*, iv, 16-17.

2. « Ne suis-je pas libre ? Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur ? » (I *Cor.*, ix, 1). « Le Christ est mort... il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures ; Céphas l'a vu, et ensuite les Douze, et ensuite plus de cinq cents frères ensemble... et ensuite Jacques, et ensuite tous les apôtres, et enfin, dernier de tous et avorton, je l'ai vu, moi » (I *Cor.*, xv, 3-8).

3. *Col.*, II, 9.

4. *Col.*, I, 17.

nous vers lui), ainsi tout est par le Seigneur Jésus (et non pas seulement nous qu'il a sauvés)¹. Ces conceptions s'harmonisaient bien avec l'enseignement primitif, on doit même dire qu'elles n'égalaien pas toute sa hardiesse, s'il est vrai que le nom de *Fils* peut justifier et la doctrine joannique et la définition nicéenne. Au reste, Paul attribue expressément au Christ la dignité divine, dans le passage devenu célèbre (pour nous borner à celui-là) où il enseigne qu'avant d'apparaître « en forme d'esclave » ; il existait « en forme de Dieu » : vraiment Dieu, comme il devenu vraiment homme².

Le Christ n'a pas quitté la terre tout entier ; et, calquant les paroles de l'Apôtre, l'on pourrait dire qu'il y demeure « en forme d'Église ». L'Église est essentielle à la religion de saint Paul, parce qu'elle n'est pas distincte du Christ ; elle est son corps. Il dit parfois dans l'Église, comme il dit dans le Christ³. Si le christianisme, pour lui, c'est la vie en Jésus, c'est aussi *la vie dans l'Église*. Chacun y a sa place, comme les membres dans un corps et comme les différents officiers d'une hiérarchie. « Car Dieu a placé dans l'Église premièrement des apôtres,

1. I Cor., VIII, 6.

2. *Philip.*, II, 6. — Le passage se présente dans un contexte qui par ailleurs n'a rien de dogmatique, et le P. PRAT, *Théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 439, remarque justement : « On est stupéfait de rencontrer cette doctrine sublime jetée comme en passant, dans un morceau parénétique, sans arrière-pensée de controverse, comme s'il s'agissait d'un dogme vulgaire, depuis longtemps connu et cru de tous, qu'il suffit de rappeler pour en faire la base d'une exhortation morale : fait déconcertant en vérité et tout à fait inexplicable, si l'on ne suppose que la préexistence du Christ et l'union en sa personne de la divinité et de l'humanité faisaient partie de la catéchèse apostolique et appartenaient à ces articles élémentaires que nul chrétien ne devait ignorer. »

3. *Eph.*, III, 21.

deuxièmement des prophètes, troisièmement des docteurs, ensuite les miracles, ensuite les grâces de guérison, les secours, les administrations, les différentes espèces de dons des langues ¹ », tout cela, dit-il ailleurs, après un dénombrement à peu près semblable, « pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous nous rencontrions tous dans l'unité de la foi et de l'intelligence du Fils de Dieu, dans l'homme parfait, dans la juste mesure que remplit le Christ... afin que, possédant la vérité dans l'amour, nous croissions vers lui, tous tant que nous sommes, vers lui qui est la tête, le Christ, et duquel tout le corps, où, chacun pour sa part, les membres, par le mutuel secours de leurs jointures, s'entretiennent et s'entre-consolident, prend son accroissement pour son édification dans l'amour ² ». Si l'Église est un seul corps : donc, Juifs ou Grecs, esclaves ou libres, nous buvons tous le même esprit (il n'y a pas deux degrés, des prosélytes et des fidèles parfaits, comme dans la Synagogue) ; mais si elle est un seul corps, elle doit avoir plusieurs membres, et la diversité des membres est la condition même de l'unité organique du corps. « Car le corps n'est pas un seul membre, mais plusieurs. Si le pied disait : *Puisque je ne suis pas la main, je ne suis pas du corps*, cela l'empêcherait-il d'être du corps?... Si tout ne faisait qu'un membre, où serait le corps ? mais il y a plusieurs membres, et [donc] un corps. L'œil ne peut pas dire à la main : *Je n'ai pas besoin de toi...* Or,

1. I Cor., xii, 28.

2. On fera bien, si l'on veut avoir quelque idée du style de Paul là où il paulinise jusqu'à l'excès, d'étudier cette vaste phrase dans le texte original (Eph., iv, 11-16).

vous, vous êtes le corps du Christ et ses membres, chacun à sa place. Dieu donc a mis les uns prophètes¹... », etc. En conséquence, Paul recommande à ses fidèles non seulement la charité, l'humanité, les mutuels égards, mais encore la *subordination*². Il fait plus que de la recommander, il l'exige : « Vous êtes mon œuvre dans le Seigneur, écrit-il aux Corinthiens ; si je ne suis pas apôtre pour les autres, je le suis bien pour vous³. » Ainsi, tout en faisant bien large la part de l'Esprit dans la vie des âmes, puisque la participation à Jésus-Christ ne s'opère que par l'Esprit et dans l'Esprit⁴, tout en estimant très hautement les charismes⁵, malgré l'abus qu'en font les Corinthiens⁶, l'apôtre affirme et sauvegarde le droit de l'autorité, qui, par la règle imposée aux impulsions de l'Esprit et à ses manifestations extraordinaires, par le rappel constant de la notion de membre dans un organisme, de partie dans un tout, prévient les écarts de l'individualisme illuminé et maintient dans le corps de l'Église un ordre et une harmonie supérieurs.

On l'a peut-être déjà remarqué : c'est la conception sociale de la religion, c'est la notion de l'Église comme corps du Christ, animé déjà par le Christ, mais tendant à se soumettre toujours mieux à son influence et à le réaliser toujours davantage, qui fait pour Paul le lien entre l'eschatologie et la morale. Le jour du Seigneur tirera tout au clair, manifestera

1. I Cor., xii.

2. I Thess., v, 12.

3. I Cor., ix, 1-2.

4. Comparer, entre beaucoup d'autres passages, I Cor., i, 9 ; II Cor., xiii, 13 ; Philip., ii, 1 ; Rom., viii, 9-11.

5. II Cor., xii, 1-10 ; Gal., ii, 2 ; I Cor., ii, 6-16.

6. I Cor., xiv.

tout¹, vaincra le mal², et glorifiera le bien, parfera tout d'un seul coup. Mais, en attendant, l'Église a un autre moyen de « gagner le Christ » : c'est la « consommation des saints », c'est de se perfectionner sans cesse par l'exercice de toutes les vertus. Paul est un grand moraliste. Les exhortations qui terminent ses lettres ne sont point banales ni grises : c'est un idéal bien défini qu'il propose à la bonne volonté des chrétiens. Cette perfection, il la présente comme l'imitation du Christ³, du Christ mort et enseveli comme du Christ vivant et glorieux, et certes, c'est du contraire qu'il eût fallu s'étonner, car, en dehors du divin modèle, tout lui est insignifiant, tout lui est « balayure ». Ce qui est plus notable et ce qu'il convient de souligner, c'est combien cet idéal est pleinement, doucement, gracieusement *humain*. Ici, peut-être, l'on touche pour la première fois cette espèce d'instinctive et secrète sympathie qui attire constamment l'Église vers ce qu'on peut nommer l'*humanisme*, au sens le plus large et le plus noble de ce mot. On a souvent signalé ce goût si vif et si curieux qui porte saint Paul — juif fils de juif, pharisien fils de pharisien, circoncis le huitième jour⁴ — vers la civilisation helléno-latine : on sait avec quelle prédilection, négligeant les spectacles de la nature (chers aux prophètes et chers à Jésus), il emprunte ses comparaisons à la vie des citoyens de l'empire, militaire ou civile⁵, et qu'il pare à l'occasion son discours d'un vers d'Aratos, de Ménandre, d'Épimé-

1. I Cor., IV, 5 ; II Cor., V, 10.

2. II Thess., II, 8.

3. I Cor., XI, 1 ; *Philip.*, II, 5.

4. *Philip.*, III, 5.

5. Cf. PRAT, *op. cit.*, t. I, p. 20.

nide ; on sait son admiration pour la paix romaine et l'ordre impérial. L'influence de l'idéal grec sur son idée de la perfection morale n'est pas, ce me semble, moins remarquable. Non seulement Paul a voué sa vie d'apôtre à rompre l'étroitesse de la théologie nationaliste, à prêcher la liberté spirituelle contre la doctrine formaliste du salut par la loi, mais l'homme même, en lui, semble-t-il, aspire à briser le plâtre juif, et y a déjà réussi partiellement : on dirait que l'Évangile cherche à agir sur une humanité plus libre, plus développée et plus complète que celle que Moïse avait éduquée ; le vin nouveau aspire à sortir des vieux récipients d'Israël, et à remplir les outres neuves. L'œil de Paul a aperçu hors de son peuple un idéal d'homme plus charmant et plus complet ; quand il écrit à ses disciples : « Tout ce qui est vrai, tout ce qui est vénérable, tout ce qui est juste, tout ce qui est pur, tout ce qui est aimable, tout ce qui est plaisant, toute vertu et toute chose louable, soient vos préoccupations ¹ » ; ce chef-d'œuvre humain — et divin tout ensemble — qu'il rêve, ce n'est assurément pas Israël qui lui en a fourni tous les traits. Pour qu'une nature si foncièrement juive éprouve ces désirs de rompre les vieux moules, et conçoive le chrétien, non pas seulement comme la perfection du Juif, mais encore comme la perfection du Grec, il faut bien que les temps soient mûrs.

L'Évangile de saint Jean ². — Ce n'était pourtant pas à Paul qu'il était réservé d'expliquer à l'âme

1. *Philip.*, iv, 8.

2. *Évangile* est pris ici au sens premier du mot, plus large, non resserré à l'évangile écrit.

grecque le mystère de Jésus, c'était à l'auteur du quatrième Évangile. Celui-ci se donne comme un disciple du Sauveur, le disciple bien-aimé. Bien des indices dans son livre invitent, en effet, à voir dans l'auteur un Palestinien, qui a vu ce qu'il raconte. Une tradition très solide en place la composition à Éphèse, et nomme comme auteur l'apôtre Jean.

« Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie, — car la vie s'est manifestée et nous l'avons vue et nous en portons témoignage..., — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons. » Ces paroles de la première épître de saint Jean¹ marquent bien le but et l'originalité du quatrième Évangile : montrer dans Jésus de Nazareth la manifestation du Verbe, lumière et vie du monde. Cette doctrine joannique n'était pas sans attaches avec le reste du Nouveau Testament. Déjà les Synoptiques avaient montré dans Jésus l'unique révélateur du Père², et laissé entendre son éternelle préexistence³. Sous l'influence des livres sapientiaux saint Paul avait parlé du Fils, force et sagesse de Dieu⁴, image de Dieu⁵, image du Dieu invisible⁶; l'épître aux Colossiens et l'épître aux Hébreux avaient particulièrement mis en relief son action créatrice et conservatrice, son rôle de médiateur uni-

1. I Jean, I, 3. Personne ne doute que cette lettre ne soit du même auteur que l'Évangile.

2. Matth., XI, 27; Luc, X, 22.

3. Marc, XII, 35-37; Matth., XXII, 41-46; Luc, XX, 41-44.

4. I Cor., I, 24.

5. II Cor., IV, 5. — Cf. Hébr., I, 3, où le Fils de Dieu est appelé « le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa substance ».

6. Coloss., I, 15.

que¹. En apportant à ce développement doctrinal toutes les richesses de ses souvenirs intimes et de ses illuminations surnaturelles, en y attachant le terme de *Logos* et en le précisant, saint Jean achèverait sur ce point la Révélation du Nouveau Testament ; il ferait briller d'une irrésistible clarté l'union dans la personne de Jésus des traits de vie terrestre que les Synoptiques avaient surtout décrits, et du mystère de sa préexistence et de sa gloire, qui avait spécialement attiré saint Paul.

Ce mot de Verbe, ou *Logos*, qui ouvre le prologue du quatrième Évangile, contient déjà en germe toute la dogmatique future et toute la conception catholique des rapports de la nature et de la grâce. Mais qu'est-ce que l'évangéliste entendait au juste par le *Logos*? entre les différentes conceptions du *Logos* qui eurent cours dans le monde antique, à laquelle se ralliait-il? A aucune précisément, semble-t-il, et c'est là ce qui faisait la force de la nouvelle idée. L'idée de *Logos* n'était pas moins vague, en son genre, que celle de Messie, et la révélation que Jésus était le *Logos* ne contribua pas moins à la préciser qu'elle ne valut d'intelligence et de sympathie à la prédication chrétienne. Qu'était-ce que le *Logos* pour l'intelligence hellénique? c'était assurément, pour certains, un être intermédiaire entre le monde et Dieu; pour d'autres, c'était la raison divine répandue par le monde, distinguant les êtres et les organisant, mais c'était encore bien autre chose, et le mot n'en était arrivé là qu'avec une foule d'associations qu'il

1. *Coloss.*, I, 13-20; *Hébr.*, I, 2 sqq.; VII, 6; IX, 15; XII, 24. — Cette doctrine de la médiation universelle est déjà énoncée dans I *Cor.*, VIII, 6,

entraînait avec lui et qui l'accompagnaient encore. Tout ce qu'il y a de sérieux, de raisonnable et de beau, de réglé, de convenable et de légitime, de musical et d'harmonieux, se groupait pour l'esprit grec autour du mot *Logos*. Pour s'en former une idée tant soit peu approchée, qu'on pense à tout ce que les hommes du dix-huitième siècle mettaient dans le mot *Raison* : affranchissement, sagesse, vertu, progrès, lumière; — à tout ce qu'inspirait, il y a quelque cinquante ans, le mot *Science*; — à tout ce qu'inspire aujourd'hui le mot *Vie*. De pareils mots résument l'idéal d'une époque, mais ils le résument comme l'énoncé d'un problème; ils sont riches en suggestion par leur indétermination même; ils ne contiennent pas la solution de ce que tout le monde cherche, mais ils indiquent, dans ses grandes lignes, et comme en silhouette, la forme qu'il faudra que cette solution prenne pour se faire universellement accepter. La solution qui aura le plus de chance de réussir sera celle qui fera prendre corps, de façon claire, concrète et définie, au plus grand nombre possible de notions ébauchées et d'aspirations inquiètes qui se trouvaient comme en diffusion dans le grand mot. Or la réponse de l'évangéliste est merveilleusement précise. Fidèle à la tradition biblique, telle que la manifeste le livre de la *Sagesse*, saint Jean enseigne que le Logos est la Parole de Dieu, mais en même temps en révélant que ce Logos c'est le Christ vivant et personnel, médiateur et révélateur unique et parfait, il donne une réponse aux désirs des âmes grecques que la théorie d'un logos impersonnel, intermédiaire plutôt que médiateur, ombre de Dieu plutôt qu'image parfaite, ne pouvait satisfaire qu'in-

complètement, il fait converger vers un être réel toutes ces tendances hésitantes, et décuple du même coup la force de pénétration du christianisme, en montrant son affinité profonde avec tout ce que le monde antique cherchait de noble et de beau. Du fait que l'idée du Logos est non seulement consacrée par la religion, mais se trouve tirée au clair et amenée à sa perfection par la religion seule, la prise de la religion sur les âmes est augmentée en d'incalculables proportions. Si le Christ, c'est le Logos, la religion ne peut plus être confinée dans un coin de l'intelligence et de l'âme, et la prédication évangélique se trouve être vraiment le levain capable de faire fermenter toute la pâte¹.

Ce n'est pas seulement la raison, c'est toute l'âme qui est conquise et gardée au Christ par la révélation joannique. Saint Jean enrichit la religion d'une spéculation, il ne transforme pas la religion en philosophie spéculative. Les traits de la figure historique qui se détachaient si nets dans la catéchèse synoptique ne sont ni pâlis ni atténués dans le qua-

1. Sur l'idée du Logos dans les philosophies antiques, voir LEBRETON, *op. cit.*, p. 41-73; sur la comparaison du Logos de Philon avec celui de saint Jean, *ibid.*, p. 515-523. Cette comparaison a fait l'objet de bien des travaux depuis le temps où RENAN écrivait en parlant du quatrième Évangile : « Nous sommes ici en pleine métaphysique philonienne et presque gnostique », et prêtait à Jean « un secrétaire nourri de la lecture de Philon » (*Vie de Jésus* 14, p. 539-540). M. LEBRETON montre fort bien « l'incompatibilité des deux théologies », mais remarque avec raison qu'il ne faut pas pour cela nier tout contact entre elles. M. HARNACK écrit de son côté : « La synthèse du Messie et du Logos est en dehors de l'horizon de Philon », mais il ajoute en note qu'après Philon le terrain se trouve préparé pour elle (*Dogmengeschichte*, I⁴, p. 128). Quand il s'agit d'idées vastes, riches et complexes comme celle du Logos, l'opposition de deux conceptions déterminées n'empêche pas que deux auteurs aient des préoccupations communes et vivent, pour ainsi dire, dans la même atmosphère intellectuelle.

trième Évangile, mais éclairés au contraire d'une lumière plus crue¹. C'eût été déjà, — même sans parler d'inspiration divine, — un coup de génie d'affirmer l'identité du Logos et du Messie, d'incorporer l'un à l'autre l'idéal grec et l'idéal juif ; mais ce n'est pas un messie futur, théorique ou quelconque, c'est Jésus de Nazareth que l'évangéliste prêche comme le Verbe. Son Évangile n'a pas d'autre but . D'un bout à l'autre, il est dominé par cette identification qui est toute sa raison d'être et qui contient tout son sens. Non que l'idée de Logos soit explicitement reprise : elle n'est plus mentionnée après le prologue, mais elle gouverne tout l'ensemble par l'intermédiaire des deux idées subordonnées qui la détaillent, celle de lumière et celle de vie². Toute la partie narrative qui suit l'explique donc et la développe, par discours et par exemples. Il en résulte que le quatrième Évangile se distingue, entre tous les livres qui ont jamais été écrits, par la compénétration intime, par la fusion du sensible et du spirituel. Le Verbe s'est fait chair, ce mot dit tout. Il a habité parmi nous, homme parmi les hommes. — Une conception religieuse tout ensemble aussi intellectuelle et aussi concrète offrait un substantiel aliment aux besoins religieux d'une époque qui ne se satisfaisait pas de purs concepts et

1. Il est extrêmement notable que les deux grands traits du Jésus des Synoptiques, — tendresse singulière et souveraine autorité, — se retrouvent exactement les mêmes, mais accusés, renforcés, et comme schématisés dans le quatrième Évangile.

2. « Le Verbe était Dieu... En lui était la *vie*, et la *vie* était la *lumière* des hommes » (1, 4). L'on n'a qu'à ouvrir une Concordance aux mots $\phi\omega\varsigma$ et $\zeta\omega\eta$ pour se rendre compte de la place que ces deux idées tiennent dans notre Évangile. L'histoire de l'aveugle-né (chapitre ix) est spécialement consacrée à manifester Jésus comme lumière ; celle de la résurrection de Lazare (chapitre xi) à manifester Jésus comme vie.

voulait du visible et du tangible; ou, pour mieux dire, cette conception répondait à un besoin naturel et permanent de l'humanité. Il ne faut point s'étonner que Jean, mystique et spéculatif au plus haut degré, soit en même temps un grand sacramentaliste¹; pour les esprits de cette trempe, la chair n'est parfaitement rien par elle-même : toute sa raison d'être et toute sa nature, c'est de pouvoir être pénétrée par l'esprit et employée à ses fins. Elle est toute prête à servir de voile et de véhicule à l'esprit; en retour, l'esprit la consacre et lui communique quelque chose de sa valeur et de sa sainteté. « La matière est susceptible de salut », dira plus tard saint Irénée contre les gnostiques, le monde des corps est soumis lui aussi à l'empire du Verbe et peut devenir instrument de sanctification; cette croyance, essentiellement catholique, a ses profondes racines dans le quatrième Évangile.

Saint Jean est catholique aussi par l'intransigeance de son dogmatisme. On l'a déjà indiqué : les deux grands traits du Jésus synoptique, douceur et force, sont poussés ici à l'extrême. Si la prédication de la charité se répète jusqu'à la monotonie, si les plus grandes tendresses de saint Luc sont dépassées par les tendresses du discours après la Cène, l'énergie avec laquelle Jésus s'affirme soi-même augmente, elle aussi, en proportion. Le Jésus des Synoptiques « n'était pas extrêmement soigneux d'éviter les malentendus² »; le Jésus du quatrième Évangile a paru à quelques-uns vouloir exprès les faire naître,

1. Voir *Jean*, III, 5, sur le Baptême; VI, 35 sqq., sur l'Eucharistie.

2. SANDAY, *Outlines of the life of Christ*, Edimbourg, 1903, p. 91 : « We have seen that our Lord was not careful to guard against misunderstandings. »

par son dédain des interlocuteurs, par son habitude, au lieu de répondre à leurs difficultés, de reprendre sur un ton plus ferme l'affirmation qui les scandalisa. « Puisque la loi dit que le Christ ne meurt pas, comment dis-tu qu'il faut élever le Fils de l'homme? Qu'est-ce que ce fils de l'homme? Jésus leur dit : « Pour un peu de temps encore vous avez la lumière parmi vous, marchez, tandis que vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous prennent. Celui qui marche dans les ténèbres ne sait pas où il va. Tandis que vous avez la lumière, croyez en la lumière, afin de devenir fils de la lumière ». Jésus dit cela, puis, les quittant, il se cacha d'eux¹. » — « Moi la lumière, est-il encore dit, je suis venu dans le monde pour que quiconque croit en moi ne reste pas dans les ténèbres² » ; et ailleurs : « Je suis venu en ce monde pour le jugement, afin que les aveugles voient et que les voyants deviennent aveugles³. » — Il est impossible d'être plus dogmatique que le Jésus du quatrième Évangile, plus sûr de posséder absolument la Vérité.

On se tromperait cependant en croyant que cette assurance d'avoir la vérité entraîne avec soi un dédain des moyens de la mettre à la portée des autres. Le Christ de saint Jean explique que si l'on ne croit pas à ses paroles, on est inexcusable de ne pas croire à ses œuvres, c'est-à-dire à ses miracles, qu'il fait en témoignage de sa divine mission⁴. Mais l'acceptation ou le refus de cette preuve qu'il donne à sa

1. *Jean*, XII, 34-35.

2. *Jean*, XII, 46.

3. *Jean*, IX, 39.

4. *Jean*, XIV, 11.

source dans une disposition morale. Les bons, ceux qui sont nés de Dieu, ceux qui sont « les brebis » du Christ, voient et croient, parce qu'ils sont bons. Les autres, les fils du diable, ne voient pas et ne croient pas parce qu'ils sont mauvais ¹; ils ne « viennent pas à la lumière », parce qu'ils ne veulent pas « faire la vérité ² ». La présence et les œuvres du Christ *servent donc à discerner* les fils de Dieu et les fils du diable, les fils de la lumière et les fils des ténèbres. Et ce discernement, ce jugement (κρίσις) ³ est le but et l'effet le plus apparent de sa venue en ce monde.

Cette pensée de saint Jean est intimement liée à sa doctrine de la filiation divine et à son idée de la parousie.

A ses yeux, la différence morale entre les bons et les méchants est une différence de nature : les bons ont une nouvelle intelligence, parce qu'ils ont un autre Père (Dieu et non pas le diable), parce qu'ils ont en eux la semence du Père ⁴; les méchants ne peuvent pas croire ⁵, tant qu'ils sont méchants, parce qu'ils n'ont pas cette participation de la nature divine, mais une nature diabolique, semblable à celle du diable, qui est leur Père ⁶. C'est la conception que développera l'idée grecque de la nou-

1. Jean, x, 25-27.

2. Jean, iii, 20.

3. Jean, iii, 19.

4. I Jean, iii, 9 et v, 20.

5. Jean, xii, 39.

6. Jean, viii, 44. Cela n'empêche pas qu'on ait tort de parler de « déterminisme joannique », car la façon dont Jésus exhorte les Juifs à croire en lui montre bien que pour l'Évangéliste l'homme reste libre de renoncer à la nature diabolique, pour renaître de Dieu. La doctrine de saint Jean est fort différente de celle des gnostiques.

velle nature qui nous défie, laquelle trouve son expression scolastique dans la « grâce informante » du concile de Vienne et la « grâce inhérente » du concile de Trente.

Quant à l'idée que saint Jean se fait de la parousie, elle est en connexion étroite avec le « jugement », le « discernement », dont nous avons parlé. Le grand coup final ne fera, semble-t-il, que manifester le changement spirituel qui s'opère au fond des âmes, dont les unes, à la voix du Christ, acceptent de renaître, tandis que d'autres persistent dans leur aveuglement et leur diabolique obstination : *Venit hora et nunc est*¹ ! La parousie s'engendre, pourrait-on dire, incessamment, par l'endurcissement des uns et la conversion des autres. Ainsi, dit, justement cette fois, M. Loisy², « la parousie est comme latente dans le rapport actuel du Christ avec les siens, elle peut éclater d'un moment à l'autre ; et bien que cette assertion ait l'air d'un paradoxe, on pourrait soutenir que la perspective en est, d'une certaine manière, plus rapprochée que dans les Synoptiques ou dans saint Paul ». — Être chrétien, c'est croire au Christ, à la vérité incarnée, au Verbe fait homme, au Logos. Être bon, c'est aussi cela même. Ce ne serait pas forcer la pensée de l'Évangéliste, que de dire : le tout de la religion, c'est de participer au Verbe, de l'avoir présent en soi. Cette présence qui transforme l'âme garantit qu'au moment de la présence (= παρουσία) publique et manifeste, on sera glorifié comme fils de Dieu, soit qu'on quitte la terre avant le grand jour, soit

1. Jean, v, 25.

2. *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 818.

qu'on « reste jusqu'à ce qu'il vienne ¹ ». La parousie ainsi, pour une part, intériorisée, unifie les deux aspects du christianisme, l'« eschatologique » et le « moral » dans le même sens que la doctrine catholique sur l'identité essentielle de la « grâce » et de la « gloire ».

Pour mesurer l'étape que fit franchir à la pensée chrétienne le quatrième Évangile, on peut le comparer à deux écrits où l'idée de la parousie est encore beaucoup plus primitive. Le premier est l'*Apocalypse* de saint Jean. L'autre est la *Doctrine des douze apôtres*, écrit palestinien, semble-t-il, et de la fin du premier siècle. Dans la *Doctrine*, l'attente du retour et la pratique de la voie se juxtaposent. Dans l'*Apocalypse*, la religion du Christ est un parti, le parti des justes opprimés et souffrants, mais que ne tardera pas à consoler le Jour de Dieu et la victoire du Verbe, guerrier invincible.

Nous n'avons fait qu'effleurer la théologie joannique : le peu que nous avons dit peut aider pourtant à faire voir quelle étape décisive elle représente dans le développement de la religion chrétienne. L'âme chrétienne y prend conscience que sa vie religieuse exige la pénétration de l'intelligence par la foi. Les deux traits du catholicisme qui paraissent à beaucoup le plus repoussants, et qui sont si jalousement chéris de ceux qui sont catholiques jusqu'au bout, — à savoir le sacramentalisme et le dogmatisme, — sont présents ici, et visiblement saint Jean s'y complaît.

Pierre ROUSSELOT et Joseph HUBY.

1. *Jean*, xxi, 22.

Bibliographie

Une bibliographie même sommaire des ouvrages se rapportant au Nouveau Testament serait indéfinie. — On trouvera des renseignements abondants et bien distribués dans LEPIN, article *Évangiles* du *Dictionnaire apologétique* publié par A. D'ALÈS, Paris, 1911; — A. BRASSAC, *Manuel biblique*, 13^e édition, t. III, 1910; t. IV, 1911; — JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, 4 vol., Paris, 1903-1908.

Notons simplement que les travaux récents ne doivent pas faire oublier certains commentateurs anciens, surtout MALDONAT, le plus perspicace de tous : *Commentarii in quattuor evangelistas*, Mussiponti, 1596-1597.

Parmi les ouvrages modernes, nous nous contenterons de signaler quelques travaux qui nous ont paru plus suggestifs ou plus représentatifs.

I. — SYNOPTIQUES.

Les questions d'authenticité sont exposées et discutées dans les introductions au Nouveau Testament ou les commentaires séparés des évangiles. (Cf. LEPIN, *art. cit.*, p. 1612, 1646, 1653, 1662, 1683).

On trouvera une vue d'ensemble de la tradition ecclésiastique primitive et une appréciation équitable de ses témoignages dans l'ouvrage déjà un peu ancien, mais toujours remarquable, de J. B. LIGHTFOOT, *Essays on the work entitled Supernatural Religion*, Londres, 1889. — Voir aussi V. H. STANTON, *The Gospels as historical documents*, t. I, Cambridge, 1903; — JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. I, Paris, 1911.

Sur la valeur historique des Synoptiques, beaucoup de remarques judicieuses dans P. BATIFFOL, *Orpheus et l'Évangile*, Paris, 1910.

Sur le développement du ministère et de la prédication de Jésus, voir LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu* ², Paris, 1905; — M. J. LAGRANGE, *L'Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, Introduction, p. CXVIII et sqq.; — BURKITT, *The Gospel History and its transmission* ², Edimbourg, 1907; — W. SANDAY,

art. *Jesus Christ* dans le *Dictionary of the Bible* de HASTINGS, t. II; — réimprimé à part sous le titre de *Outlines of the life of Christ*, Édimbourg, 1905.

Les affirmations de Jésus sur lui-même sont étudiées dans LEPIN, *Jésus Messie...* etc.; — J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910.

L'histoire des interprétations protestantes, — et souvent rationalistes, — de la vie de Jésus a été écrite par A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Tubingue, 1906. — Quelques indications supplémentaires dans W. SANDAY, *The Life of Christ in recent Research*, Oxford, 1907; — et dans les articles de M. FILLION, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Évangiles et la vie de Jésus-Christ* (*Revue du Clergé français*, 1909, 1910).

La conception morale a son représentant le plus en vue dans A. HARNACK : *Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1900 (traduction française entièrement nouvelle, *L'essence du Christianisme*, Paris, 1907).

La conception eschatologique est connue en France par les ouvrages de LOISY, dont les positions coïncident généralement, sur les points importants, avec celles des radicaux allemands H. J. HOLTZMANN, A. JÜLICHER, J. WELLHAUSEN, JOHANNES WEISS. — En Angleterre, même radicalisme dans l'*Encyclopædia Biblica* de T. K. CHEYNE (art. *Gospels* de P. W. SCHMIEDEL), 4 vol., Londres, 1899-1903.

La critique protestante conservatrice est ou a été représentée en Allemagne par TH. ZAHN, — moins strictement par BERNARD WEISS; — en Suisse par F. GODET; — en Angleterre par les anglicans H. B. SWETE, V. H. STANTON, W. SANDAY, J. B. LIGHTFOOT, B. F. WESTCOTT, F. J. A. HORT, A. PLUMMER, J. ARMITAGE ROBINSON, par la collection *The International Critical Commentary* depuis 1895, Édimbourg, et le *Dictionary of the Bible* de J. HASTINGS, 5 vol., Édimbourg, 1900-1904.

II. — ÉGLISE NAISSANTE.

Exposition précise et indications bibliographiques dans l'article *Église* de Y. DE LA BRIÈRE (*Dictionnaire apologétique* de A. D'ALÈS).

Sur la constitution de l'Église primitive, voir spécialement P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*⁵, Paris, 1911; — sur la foi de l'Église naissante, J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I^{er}, l. III, c. II.

III. — SAINT PAUL.

L'ouvrage du P. FERDINAND PRAT, *La Théologie de saint Paul*, 2 vol., Paris, 1908-1912, dispensera de beaucoup d'autres. — L'auteur dit justement que le meilleur commentaire de saint Paul « en est la lecture toujours recommencée ». — On peut s'aider pour cette lecture de A. LEMONNYER, *Épîtres de saint Paul. Traduction et commentaire*, 2 vol., Paris, I⁶, 1908, II⁵, 1907; — de C. TOUSSAINT, *Épîtres de saint Paul*, t. I, Paris, 1909. — Parmi les commentaires plus développés, les plus notables sont ceux du P. R. CORNELY, *Commentarius in S. Pauli epistolas (ad Romanos, 1896; I ad Corinthios, 1890; II ad Corinthios et ad Galatas, 1892)*, Paris (Lethielleux); — de W. SANDAY et A. HEADLAM, *Romans*⁵, Édimbourg, 1909; — de J. B. LIGHTFOOT, *Philippians*, Londres, 1903; *Colossians and Philemon*, Londres 1904; — J. A. ROBINSON, *Ephesians*², Londres, 1907.

IV. — SAINT JEAN.

Il n'existe pas parmi les catholiques d'ouvrage d'ensemble sur la théologie de saint Jean. Les commentaires d'ORIGÈNE (*P. G.*, t. XIV, — dans le *Corpus* de Berlin, édition Preuschen, 1903) et de saint AUGUSTIN (*P. L.*, t. XXXV) in *Joannem*, bien que n'étant pas toujours fidèles à l'exégèse littérale, sont riches d'aperçus doctrinaux; — au XVI^e siècle, bon commentaire du cardinal F. TOLET (Toletus) : *In sacrosanctum Joannis evangelium commentarii*, Rome, 1588.

Parmi les modernes, outre les commentaires catholiques de J. KNABENBAUER, *Evangelium secundum Joannem*, Paris, 1898; — TH. CALMES, *L'Évangile selon saint Jean*, Paris, 1904 (édition abrégée, 1906); — J. BELSER, *Das Evangelium des Heiliges Joannes*, Fribourg en Brisgau, 1905, — on lira un beau chapitre dans J. LEBRETON, *op. cit.*, p. 374-429. — La théologie joannique est esquissée dans J. TIXERONT, *His-*

toire des dogmes, t. I, *La théologie anténicéenne*, Paris, 1905; plus amplement développée dans les théologies protestantes du Nouveau Testament, G. B. STEVENS, *The Theology of the New Testament*, Édimbourg, 1901; — BERNARD WEISS, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*⁶, Berlin, 1895; — H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie*, 2 vol., Fribourg en B., 1897; — J. BOVON, *Théologie du Nouveau Testament*², 2 vol., Lausanne, 1902-1905.

Sur l'authenticité et l'historicité du quatrième Évangile, voir LEPIN, *L'origine du quatrième Évangile*², Paris, 1907; *La valeur historique du quatrième Évangile*, Paris, 1910. Beaucoup de remarques de pénétrante psychologie dans W. SANDAY, *The Criticism of the Fourth Gospel*, Oxford, 1905.

SECTION II. — LE CHRISTIANISME ET L'ÂME ANTIQUE.

I. — *Deuxième et troisième siècles* : Unité et complexité du christianisme. — Le Christ présent dans l'Église. — L'Église et l'État; les persécutions. — La vie chrétienne, la fraternité. — La « sagesse » et la foi. — Le Verbe présent à la raison. — L'hérésie gnostique. — Le monde visible gouverné et sanctifié par le Verbe. — L'Église visible. — Les penseurs alexandrins.

II. — *Quatrième et cinquième siècles* : Le mystère du royaume. — L'idéal moral. — Le chrétien grec. — Le chrétien latin. — Le monachisme. — Saint Augustin. — La fin du monde romain. Église latine et Église grecque. Bibliographie.

I. — Deuxième et troisième siècles.

Unité et complexité du christianisme. — Lorsque le christianisme, pleinement libéré du judaïsme, s'offre à des païens qui n'ont pas passé par la synagogue, une multitude de rapports qui étaient contenus comme en puissance dans sa complexité première commencent à se développer, et les aspects de

la religion nouvelle apparaissent multiples et variés. « Quelle richesse, dit M. Harnack, quelle plénitude!... Chaque point semble être le principal, pour ne pas dire le tout! Le christianisme est la prédication de Dieu le Père tout-puissant, de son Fils Jésus-Christ le Seigneur, et de la résurrection. Il est l'Évangile du Sauveur et du salut, de la rédemption et de la création nouvelle; il est l'annonce de la divinisation. Il est l'Évangile de l'amour et des œuvres charitables. Il est la religion de l'Esprit et de la force, du sérieux moral et de la sainteté. Il est la religion de l'autorité et de la foi absolue, mais il est aussi la religion de la raison et de la claire connaissance, et il est encore une religion sacramentaire. Il est l'annonce de la naissance d'un peuple tout nouveau, lequel, pourtant, préexistait secrètement dès l'origine des choses. Il est la religion d'un livre sacré. Tout ce qui peut s'appeler religion, il le possède; tout ce qui peut s'appeler religion, il l'est. » Le même auteur, à une autre page, avait appelé le christianisme *complexio oppositorum* ¹.

Merveilleuse est, en effet, la riche complexité de la religion du Christ, mais ce qui n'est pas moins admirable, c'est comment tout est solidement et parfaitement unifié dans la personne de Jésus. Par exemple, si le christianisme est la religion du Livre, ce qu'il cherche et trouve dans son Livre, c'est Jésus prédit et raconté; voir autre chose que Jésus dans la Bible, c'est avoir les yeux couverts d'un voile et le cœur endurci, c'est n'y rien voir du tout. D'autre part, si le christianisme est une reli-

1. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 1², p. 261, Leipzig, 1906; *complexio oppositorum*, p. 193.

gion d'aide mutuelle et de charité, c'est que le chrétien voit Jésus dans son « frère ». Il en est de même des autres traits. On aurait plus vite fait de dire ce que n'est pas le christianisme, que de dire ce qu'il est, et cependant, un mot continue de tout résumer : c'est le mot de saint Paul : *le Seigneur est proche*¹, qu'on entend de plus en plus au sens d'une présence spirituelle et mystérieuse, de moins en moins au sens d'un avènement extérieur prochain.

Le Christ présent dans l'Église. — L'Époux tardant à venir, le quatrième Évangile avait expliqué quelles venues incessantes dissimulait cette absence mystérieuse. Il paraissait absent, mais il était caché; il paraissait loin, mais il était toujours là. Dans la génération dite « subapostolique », le désir enthousiaste d'un prompt *retour* continue à se transformer en une attention fidèle à la *présence*. Le Maître est là : il est dans l'Église qui est son corps, et plus particulièrement dans les chefs de cette Église; il est là parmi les fidèles, qui sont ses frères, les reprenant et les instruisant par ceux auxquels il daigne se manifester. Ces deux aspects de la présence du Christ dans l'Église peuvent être étudiés en deux hommes qui sont bien autre chose que des auteurs. Tous deux ont leur personnalité bien caractérisée, et, d'autre part, on les sent en telle communion avec leur Église que chercher à les comprendre, c'est déjà, d'une certaine manière, faire la psychologie de ces foules chrétiennes auxquelles s'adressaient leurs exhortations.

1. *Philip.*, IV, 5.

L'un est Ignace, évêque d'Antioche, livré aux bêtes sous Trajan. C'est le type du pontife enthousiaste et le type du martyr. C'est la vivante réalisation des paroles apostoliques : « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi... Je désire m'en aller pour être avec le Christ¹. » Ses accents n'ont pas moins ému l'Église que ceux de saint Paul, et dans quelques phrases de lui, mille fois citées, paraît s'être concentré l'esprit de tous les martyrs.

Je vous en prie, écrit-il aux Romains, ne me montrez pas d'affection mal à propos. Laissez-moi être la nourriture des bêtes par lesquelles on peut gagner Dieu. Je suis le froment de Dieu et je suis moulu par les dents des bêtes pour devenir le pain bien pur du Christ. Flattez plutôt les bêtes, pour qu'elles soient mon tombeau, et ne laissent rien de mon corps, afin qu'après ma mort, je ne sois à charge à personne. Alors je serai vrai disciple du Christ, quand le monde ne verra même plus mon corps... Je cherche celui qui est mort pour nous, je veux celui qui est ressuscité pour nous... Ne m'empêchez pas de vivre ;... laissez-moi arriver à la pure lumière : c'est quand je serai là que je serai homme. Laissez-moi imiter la passion de mon Dieu. Si quelqu'un le porte en soi, qu'il comprenne ce que je veux, et qu'il ait compassion de moi, sachant ce qui me presse².

Le chrétien donc porte Dieu³, mais son corps le sépare de Dieu ; quand ce corps sera tombé, il aura Dieu, il sera dans la pure lumière ; Ignace joint dans l'unité d'une énergique expression les deux idées de mourir et d'aller au Christ⁴. — Mais quand il regarde la terre, c'est dans l'Église qu'il y trouve le Christ,

1. *Gal.*, II, 20; *Philip.*, I, 23.

2. SAINT IGNACE, *Aux Romains*, IV, 1, 2, et VI, 1, 2.

3. Cp. au début de chacune de ses lettres : Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος.

4. Ἀποθνῆσθαι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν : *Aux Romains*, VI.

et pour lui l'Église, c'est la hiérarchie. « Il faut certainement regarder l'évêque comme le Seigneur lui-même. » « Suivez tous l'évêque comme Jésus-Christ a suivi son Père; suivez les prêtres comme les apôtres; honorez les diacres comme le commandement de Dieu. » « Celui qui honore l'évêque est honoré de Dieu; celui qui fait quelque chose à l'insu de l'évêque fait un sacrifice au diable¹. » L'évêque est donc le centre de chaque Église particulière, comme Jésus-Christ est le centre de l'Église catholique². Il est le magistère vivant, dont le souci constant est de conserver ou de rétablir dans son intégrité le dépôt apostolique³. En lui réside aussi l'autorité disciplinaire, de même qu'il est le chorège de la liturgie : c'est à l'évêque qu'il appartient de présider au sacrifice eucharistique, à l'administration du baptême, à l'agape. Illégitime est l'eucharistie célébrée par les hérétiques en dehors de l'évêque : « Car il n'y a qu'une seule chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice dans l'unité de son sang, un seul autel comme un seul évêque avec le presbyterium et les diacres⁴. » Pour que le mariage soit selon le Seigneur et non selon la concupiscence, il sied à ceux

1. *Aux Éphésiens*, vi, 1; *aux Smyrniens*, viii, 1, et ix, 1.

2. *Aux Smyrniens*, viii, 2. L'inscription de la lettre *Aux Romains* montre d'ailleurs qu'Ignace ne met pas ces Églises particulières toutes sur le même plan, mais qu'il reconnaît à l'Église de Rome une situation exceptionnelle, une prééminence qu'avait déjà pratiquement affirmée l'intervention de Clément de Rome dans les démêlés de l'Église de Corinthe.

3. *Aux Magnésiens*, xiii, 1 : « Σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων. » Le mot *dogme*, sans être encore restreint aux vérités qui requièrent une adhésion intellectuelle, signifie décret, ordonnance émanant d'une autorité incontestée; il met bien en relief la conception autoritaire de la foi chrétienne.

4. *Aux Philadelphiens*, iv.

et à celles qui se marient de le faire avec l'assentiment de l'évêque¹. Passion pour le Christ, passion pour la hiérarchie, c'est tout Ignace, et il n'est pas divisé.

Le deuxième écrivain dont nous parlions, c'est Hermas, frère d'un évêque de Rome du second siècle, bon chrétien qui n'est pas sans défauts, mais qui ne nous a pas non plus laissé ignorer ses vertus. Il a intitulé *le Pasteur* (ποιμήν) un plan de réforme morale présenté sous une forme parabolique assez réussie. Hermas est moins absorbé qu'Ignace par l'idée de la fin bienheureuse; il est surtout occupé de l'aspect moral du christianisme. « Assis dans sa maison, il médite les commandements, songeant qu'ils sont beaux et puissants et réjouissants, et glorieux, et capables de sauver l'âme de l'homme². » L'ange de la Pénitence est le Pasteur qui l'enseigne. — Pas plus qu'Ignace, Hermas ne donne l'impression que le retard de la parousie ait, dans l'ensemble, découragé l'Église. Sans doute, il constate autour de lui de la tiédeur et des défections, mais l'impression qui domine est celle d'une vitalité puissante. Le Maître de maison peut revenir d'un moment à l'autre; pourtant, ses serviteurs construisent comme s'il devait indéfiniment tarder. L'Église se bâtit comme la tour qui fut montrée un jour à Hermas :

Ne vois-tu pas devant toi une grande tour qu'on est en train de bâtir avec de splendides pierres carrées? Des myriades d'hommes apportaient des pierres, les uns du fond de l'abîme, d'autres de la terre, et les donnaient à six jeunes gens qui les prenaient et bâtissaient. Les pierres qu'on tirait

1. A Polycarpe, v, 2.

2. HERMAS, *le Pasteur*, parabole vi, 1, 1.

de l'abîme étaient employées tout de suite dans la construction; elles s'adaptaient si bien qu'on ne voyait point la jointure, et il semblait que toute la tour fût construite d'un seul bloc¹.

Hermas explique ensuite qu'il y a des pierres qu'on écarte de la construction de l'édifice, les unes déjà taillées, d'autres rugueuses, fendillées, tronquées, d'autres qui, rejetées de la bonne voie, roulent en des endroits impraticables, d'autres qui tombent dans le feu. Ce sont les mauvais catéchumènes, fils d'iniquité, esclaves des richesses, du respect humain, des concupiscences mondaines. Il y avait aussi de mauvais chrétiens : la neuvième parabole du *Pasteur* nous les présente sous la figure de ces pierres qui, après avoir été insérées dans la tour, en sont retirées pour être nettoyées à nouveau, et, si elles se montrent rebelles, pour être définitivement écartées. L'Église protestait contre ces défaillances, rappelait instamment le devoir de la pénitence, et continuait à progresser².

L'Église et l'État. Les persécutions. — L'Église progressait au milieu des épreuves. Après avoir d'abord confondu juifs et chrétiens, l'Empire ne tarda pas à les distinguer³, et tandis qu'il accordait aux premiers la tolérance, il poursuivait les seconds d'une haine acharnée. Le refus de participer au

1. *Le Pasteur*, vision III, 2, 4, 6.

2. ORIGÈNE, *Contre Celse*, III, 29 (P. G., t. XI, col. 957), remarque que les chrétiens les moins édifiants étaient bien supérieurs à la foule païenne.

3. D'après un passage de Sulpice Sévère, *Chron.*, II, 30, 6, qui semble emprunté à la partie perdue des *Histoires* de Tacite, Titus distinguait déjà les deux religions. Le rescrit de Trajan montre qu'au commencement du deuxième siècle, le seul fait d'être chrétien était punissable.

culte impérial fut la cause prédominante, qui valut au christianisme tant de persécutions. Dans la dissolution des religions antiques, le culte des empereurs avait surgi à point pour rallier les citoyens autour des temples et tenter de sauver, en les rajeunissant, ce qui subsistait des anciennes croyances et des anciens usages. Quand, sous la poussée du christianisme grandissant, la statue du dieu parut branler, on crut que l'Empire lui-même chancelait sur ses fondements. La défense de la tradition, du *mos majorum*, érigée en raison d'État, parut justifier une politique de guerre à outrance. Car, si le culte impérial n'était qu'une importation exotique et de fraîche date (il ne remontait pas plus haut que Jules César), l'adoration pratique de l'État était bien dans la tradition de Rome. L'Église resta fidèle à la parole du Maître : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ¹. » Ce n'est qu'à son corps défendant qu'elle soutint la lutte contre l'Empire, et ceux-là font un contresens historique qui s'imaginent que le christianisme est naturellement anarchiste. Sans doute, les terribles invectives de l'Apocalypse ² sont là, pour donner un démenti à ceux qui prétendraient que l'Église n'a jamais connu, en face du pouvoir, d'autre attitude que celle de la bénédiction, d'autre sentiment que celui de la résignation soumise. Mais on a le droit de dire que cette sainte fureur est l'exception. Nous avons noté en son lieu l'admiration sympathique de Paul pour l'ordre romain et la civilisation du monde impérial. Le pouvoir, à ses yeux, ne vient pas du diable, « le

1. *Matth.*, xxii, 21.

2. *Apoc.*, xviii; cf. vi, 9-10, etc.

pouvoir vient de Dieu », comme il l'écrit à l'Église des Romains. « Ainsi, continue-t-il, celui qui résiste au pouvoir s'oppose à l'ordre de Dieu... Ceux qui ont peur des magistrats, ce ne sont pas les bons, mais les méchants. Veux-tu n'avoir pas peur du pouvoir? Conduis-toi bien... *Le pouvoir est ministre de Dieu pour ton bien*¹. » La doctrine que résume cette remarquable définition est reprise dans les autres Épîtres. La première Épître de Pierre, écrite en temps de persécution, n'en connaît pourtant pas d'autre². La première à Timothée invite à prier « pour les empereurs et pour tous ceux qui ont part au pouvoir, afin que nous puissions mener une vie calme et tranquille, en toute piété et respectabilité³ ». Dans les lettres de saint Ignace, qu'on emmenait pour l'exécuter et que la perspective du martyre remuait jusqu'au fond de l'âme, pas un mot ne reflète un sentiment de haine du pouvoir : c'est la remarque d'un de ceux qui l'ont étudié avec le plus de soin, et qui relève d'autres indices de ce qu'il appelle le loyalisme des chrétiens d'Asie Mineure⁴.

Les apologistes jugent et sentent que la vérité chrétienne est sympathique à tout bien. Ils admirent la paix romaine, avec laquelle et dans laquelle le culte du Christ a grandi; ils aiment l'empire, ils vénèrent les empereurs. Ils leur proposent la collaboration sympathique de la religion nouvelle. Ils ne sont à aucun degré des révolutionnaires, ni des sujets maussades; ils sont des soumis joyeux. « Ce

1. *Rom.*, XIII, 1-4.

2. *1^{re} Petr.*, II, 13.

3. *I Tim.*, II, 2.

4. H. DE GENOUILLAC, *L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*, Paris, 1907, p. 63-64.

caractère de soumission, disait Bossuet, reluit tellement dans toutes leurs apologies, qu'elles inspirent encore aujourd'hui, à ceux qui les lisent, l'amour de l'ordre public. » C'était exprimer excellemment l'impression qui s'en dégage. Saint Irénée rend un témoignage pareil à celui des apologistes et fort curieux en sa candeur : « Le monde jouit de la paix grâce à eux, écrit-il en parlant des Romains, et nous, nous voyageons sans crainte sur les routes, et nous nous rendons par mer partout où nous voulons¹. » Origène reprend, touchant le rôle providentiel de l'unité romaine, des considérations semblables à celles des apologistes. La pratique répondait à ces beaux sentiments. Pris en masse², les chrétiens n'esquivaient ni les charges civiles, ni le service militaire. Ils se plaignaient de l'oppression, exprimaient des doléances, mais ne sortaient pas du loyalisme. Il pouvait donc y avoir un terrain d'entente entre l'empire et l'Église.

Cependant, avant Constantin, aucun César n'eut le coup d'œil assez lucide ou la main assez ferme pour tenter un premier concordat. Marc-Aurèle, le « sage » couronné, le stoïcien sans illusion sur sa propre divinité, ne comprit rien à la nouvelle reli-

1. « Sed et mundus pacem habet per eos, et nos sine timore in viis ambulamus et navigamus quocumque voverimus. » *Haer.*, IV, xxx (P. G., t. VII, col. 1066).

2. Il y eut des exceptions, par exemple le soldat de Lambèse, dont parle TERTULLIEN, dans le *De corona*, 1. Il n'est pas étonnant qu'en temps de crise, des cas de conscience délicats soient résolus de façon différente. On voit par le texte même de Tertullien que, s'il approuve la solution rigoriste, d'autres se montraient plus conciliants. Le soldat de Lambèse qui refusait de porter sur sa tête une couronne de laurier, fut très discuté par ses camarades chrétiens : « Solus scilicet fortis, inter tot fratres commilitones solus christianus ! » (P. L., t. II, col. 77).

gion, ne vit dans les chrétiens que des fanatiques bravant la mort par entêtement et faste tragique ¹, et, trop faible pour être simplement humain, les persécuta ardemment. L'empire à demi libéral d'Alexandre Sévère fut trop éphémère pour implanter la tolérance dans les mœurs : à treize ans de tranquillité allaient succéder la persécution de Maximin, puis celle de Dèce, dont la violence ne devait être égalée que par une suprême tentative d'extermination sous Dioclétien.

Jusqu'à l'accord définitif de l'Église avec l'Empire sous Constantin, son histoire aurait compté cent vingt ans de paix relative, cent vingt-neuf ans de persécution : six au premier siècle, quatre-vingt-six au second, vingt-quatre au troisième, treize au début du quatrième ².

Ce qui étonne en présence de pareils chiffres, ce n'est pas que les chrétiens se soient montrés souvent défiants et timides, — *gens lucifuga*, — c'est plutôt qu'ils aient gardé tant de cœur à vivre, tant d'ardeur conquérante et tant de goût à penser. Bien plus, les temps mêmes des persécutions semblent avoir été ceux où l'Église a vécu de la vie la plus intense, tandis que les périodes de relâchement ont coïncidé avec les trêves du troisième siècle. L'attente ou le spectacle du martyre entretenaient une ferveur de générosité, une continuité d'héroïsme jusqu'alors sans exemple. Les esclaves, sans se rebeller contre leur condition sociale, prennent les sentiments des hommes libres dans le

1. MARC-AURÈLE, *Pensées*, XI, 3.

2. PAUL ALLARD, *Dix leçons sur le martyre*, p. 86.

Christ : si les textes ne l'affirmaient, qui croirait qu'elle était de race servile cette Blandine, si frêle et pourtant si courageuse qu'elle fatigue les relèves de ses bourreaux, et soutient jusqu'au bout non seulement sa propre constance, mais celle des autres martyrs : « Comme une mère *bien née*, qui a excité ses enfants et les a envoyés devant elle triomphants près du roi, parcourant à son tour les mêmes combats, elle se hâte vers eux, joyeuse et transportée d'allégresse : telle une invitée à un repas nuptial, et non une victime jetée aux bêtes¹. » Des nobles, des *clarissimi*, pour garder leur titre de chrétiens, acceptent la confiscation et la dégradation civile, qui les abaisse au rang de simples plébéiens. Des enfants de douze ans, comme la bonne petite Secunda de Thuburbo, — *bona puella*, dit son inscription, — ont la même fermeté de courage que le vieil évêque de Smyrne Polycarpe, voué au service du Christ pendant quatre-vingt-six ans.

Ces martyrs de tout âge et de toute condition ne sont souvent que de bons fidèles, de « pieux laïques », ayant bien appris les leçons du catéchuménat, mais ignorants des spéculations théologiques. Il n'en est que plus admirable de voir la fermeté et la précision de leur symbole, — monothéisme intransigeant qui repousse toute compromission avec les cultes païens, et pourtant adoration du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, — leur tranquille assurance des biens futurs, de la vie incorruptible près du Christ, leur sentiment d'une jouissance anticipée de cette présence, si bien que la mort ne commence ni n'interrompt, mais con-

1. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, V, 1 (P. G., t. XX, col. 429).

tinue ce que la lettre sur les martyrs de Lyon appelle la « conversation avec le Christ ¹ ».

La vie chrétienne, la fraternité. — Le martyr était regardé par les premiers chrétiens comme le signe d'une « tendresse incomparable pour leur roi et maître ² ». Pourtant ce sacrifice suprême n'était ni le seul, ni même toujours, ce semble, le plus vivement senti. C'était chaque jour, dans les plus menues occasions, que la profession du christianisme obligeait à perdre son âme pour la sauver, et ce risque perpétuel de l'existence devait paraître à certains plus pénible que la mort même. La vie antique était enserrée d'un réseau de rites nationaux autant que religieux. Spectacles, jeux, revues, opérations du cens, sacrifices solennels étaient des fêtes d'obligation. S'y dérober de parti pris, c'était se mettre hors la cité. Dans la vie domestique, la même lutte renaissait contre des usages traditionnels, des pratiques héréditaires, dont la célébration immémoriale semblait excuser la fréquente immoralité; dans les familles divisées, c'était l'hostilité souvent acharnée du mari païen contre la femme chrétienne, du père contre le fils, du maître contre l'esclave. « Un mari, qui n'a plus lieu d'être jaloux, répudie une femme chaste désormais; un père, qui supportait auparavant les désordres de son fils, le déshérite maintenant qu'il est soumis; un maître autrefois clément chasse

1. Ὁμιλίαν πρὸς Χριστόν : EUSÈBE, *loc. cit.*

2. *Martyre de saint Polycarpe*, xvii, 3. De là vient la particulière vénération qu'on leur témoigne. Mais, en ce même passage, l'auteur marque bien la différence entre les honneurs rendus aux martyrs (ἀγαπῶμεν ἀξίως) et l'adoration due à Jésus-Christ : « Τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν. »

un esclave devenu fidèle¹. » Que dire des combats intimes en ceux qui, avant d'être lavés et régénérés par le Christ, avaient roulé dans les flots de l'iniquité², avaient plus ou moins participé aux vices que saint Paul énumérait aux chrétiens de Corinthe, impudicité, idolâtrie, adultère, crimes contre nature, vol, cupidité, ivrognerie, calomnie, rapine³? Devenus, par le baptême, les temples du Saint-Esprit, ils devaient vivre, comme n'en étant pas, dans un monde tout imprégné de sensualisme et d'immoralité, dont notre société actuelle, malgré ses tares, ne saurait nous donner l'exacte idée, tellement le christianisme a profondément modifié le cœur et l'intelligence des peuples de l'Europe moderne, épuré et ennobli la vie morale du grand nombre de ceux-là même qui lui refusent l'adhésion de leur esprit.

D'où venait à la morale chrétienne cette force, cette emprise qu'aucune philosophie n'avait connues à ce degré? De ce qu'elle s'appuyait, non sur la simple autorité de la raison naturelle, mais sur le dogme; de ce qu'elle était, à sa manière, une révélation. Ce n'est pas à dire que les préceptes de la morale chrétienne fussent de tout point neufs et originaux: autrement on n'eût point songé à forger une correspondance entre Sénèque et saint Paul. Le surnaturel ne supprime point la nature, et Celse se trompait étrangement en reprochant aux chrétiens d'avoir, avec les sectes philosophiques, des préceptes communs. Mais ces devoirs de l'homme, même ceux que la simple connaissance naturelle révélait à la conscience humaine,

1. TERTULLIEN, *Apologeticus*, III (P. L., t. I, col. 280).

2. L'expression est d'ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 9 (P. G., t. XI, col. 673).

3. 1 Cor., VI, 9-10.

sont, en quelque sorte, rajeunis et renouvelés par la révélation du Seigneur Jésus. Ils sont encadrés et enserrés dans sa doctrine, illuminés par son enseignement, concrétisés dans sa vie exemplaire, facilités par sa grâce. On a déjà noté que, dans saint Paul, la perfection morale se ramenait à l'imitation de Jésus-Christ et de Jésus-Christ tout entier. Ce caractère religieux des préceptes, même de ceux que prescrit la simple loi de nature, est aussi très marqué dans les exhortations des Pères apostoliques. Ce qu'ils prêchent, ce ne sont pas les lieux communs d'une morale platonique, mais la doctrine positive du Christ, et ce contact direct avec l'Évangile, oral ou écrit, donne à leurs discours sincérité et chaleur. Saint Clément, saint Ignace, saint Polycarpe, l'auteur de l'homélie dite seconde Épître de Clément aux Corinthiens, en appellent constamment aux enseignements de Jésus. Bien vivre, c'est se conduire suivant ce qui convient au Christ ¹, faire la volonté de Dieu le Père, manifestée aux hommes par son Fils ². Exemples, menaces, conseils sont empruntés à sa vie et à sa doctrine. « Surtout, rappelons-nous les paroles du Seigneur Jésus ³ » ; c'est l'argument final, qui doit emporter toute résistance. Culte envers Dieu, soumission à l'autorité, charité, pureté, toutes ces obligations de la vie morale sont éclairées et dirigées par les enseignements originaux et fonciers du Nou-

1. *Épître de Clément*, III, 4.

2. *Le Pasteur* d'Hermas en appelle moins explicitement aux paroles du Seigneur. Pourtant, dans l'un des rares passages où il met Jésus-Christ directement en scène, il le présente comme celui qui « ayant effacé les péchés du peuple, lui a montré les sentiers de la vie, en lui donnant la loi qu'il avait reçue de son Père ». Parabole V, 6, 3.

3. *Épître de Clément*, XIII, 1.

veau Testament, doctrine de l'Église, corps mystique du Christ, dont il ne faut ni souiller ni « écarteler¹ » les membres, doctrine de la filiation adoptive qui impose aux fidèles des devoirs plus étroits à l'égard de Dieu, leur Père céleste, et de ceux qui, rachetés sur la croix et incorporés au Christ par le baptême, ont contracté en eux une nouvelle « fraternité² ».

Pour comprendre combien l'intime pénétration de l'action par le dogme imprimait à celle-ci de vigueur et d'élan, il n'est pas de leçon plus instructive que le spectacle de cette fraternité chrétienne. Aux courages contraints à d'héroïques tensions, il fallait un puissant réconfort ; ils le trouvaient dans l'union des cœurs. Suivant une expression chère à saint Ignace d'Antioche, la communauté chrétienne, c'était la « charité » (ἀγάπη)³. Dans son grand discours eschatologique, Jésus-Christ lui-même avait proposé à l'Église l'idéal à réaliser : « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez rafraîchi ; j'étais étranger et vous m'avez recueilli ; nu et vous m'avez revêtu ; j'étais malade et vous m'avez visité ; j'étais en prison et vous êtes venus vers moi⁴. » Les fidèles du deuxième et du troisième siècle démontrèrent que ce n'était pas là programme chimé-

1. *Épître de Clément*, xlii, 7.

2. TERTULLIEN, avec son relief ordinaire, marque bien la différence entre la fraternité purement humaine et la fraternité chrétienne. Il dit aux païens : « *Fratres autem etiam vestri sumus, iure naturae matris, etsi vos parum homines, quia mali fratres. At quanto dignius fratres et dicuntur et habentur, qui unum patrem Deum agnoverunt, qui unum spiritum biberunt sanctitatis, qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expaverunt veritatis?* » *Apologeticus*, xxxix (P. L., t. I, col. 471).

3. « Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη Συρυναίων καὶ Ἑφεσίων » : *aux Traliens*, xiii, 1.

4. *Matth.*, xxv, 35 sqq.

rique. « La langue nouvelle mise sur les lèvres des chrétiens était la langue de l'amour. Mais ce n'était pas une langue seulement, c'était plus encore un fait et une force ; c'est réellement que les fidèles se considéraient comme frères et sœurs, et ils se traitaient en conséquence ¹. » Entretien des pauvres, des orphelins, des veuves, assistance des infirmes, des malades, des esclaves, des prisonniers, des condamnés aux mines, secours extraordinaires en temps de famine ou d'autres grandes calamités ; caisses pour le culte et ses ministres, associations funéraires assurant aux petites gens au moins un *loculus* dans le cimetière commun, bureaux de renseignements et de placement, toutes ces institutions germaient comme d'elles-mêmes au grand souffle de charité qui soulevait l'Église naissante. Et cette fraternité ne se cantonnait pas dans le cercle restreint des communautés locales ; par l'assistance mutuelle, la correspondance fréquente, l'accueil hospitalier des pèlerins et des voyageurs, les églises entretenaient une étroite communion, les fidèles sentaient et touchaient l'influx de vie qui circulait dans tout le corps de l'Église catholique.

On aurait pu craindre que cet Évangile de la fraternité et de l'amour, ainsi introduit dans le monde antique, ne provoquât de trop brusques sursauts, et que tous ceux sur qui pesait la servitude ne trouvassent dans la nouvelle doctrine le principe de la révolte. La secousse aurait été inévitable si l'Église, à son enthousiasme communicatif, n'avait joint la perception nette des réalités, la perfection du bon

1. HARNACK, *Ausbreitung...*, I², p. 128 ; l'auteur développe en quarante-cinq pages cet aspect du christianisme naissant.

sens. Rien ne le montre mieux que sa conduite à l'égard des esclaves. Les fanatiques de révolution, qui pensent qu'une proclamation suffit à détruire et à remplacer l'œuvre des siècles, lui reprochent de n'avoir point supprimé brusquement l'esclavage, comme la Constituante a supprimé les privilèges. Le christianisme a procédé à l'inverse, et « pour quiconque a le sens de l'histoire, c'est là un des plus beaux spectacles qu'elle puisse offrir ¹ ». Ce n'est point au milieu du chaos des destructions amoncelées que l'Église a cherché à bâtir l'édifice disparaté d'une société nouvelle, mais c'est lentement, pierre par pierre, avec une sage et presque insensible progression, qu'elle a transformé ce qui existait. En prêchant aux esclaves la soumission, aux maîtres la bonté, en rappelant à tous l'égalité chrétienne par la participation commune à ses mystères, par l'admissibilité de toutes les conditions aux dignités ecclésiastiques ², elle a capté la vie sociale pour l'orienter en des directions qui devaient conduire, sans violence, à la suppression de l'esclavage.

Présence du Christ dans ses martyrs ³ qu'il soutenait de sa force et auxquels il entr'ouvrait les perspectives célestes, présence du Christ dans ses fidèles qu'il unissait, purifiait, sanctifiait : là résidait l'attrait divin qui amenait à la nouvelle religion le plus grand nombre de ses adeptes. Si on les avait interrogés sur le motif de leur conversion, combien d'entre eux auraient répondu qu'ils avaient été conquis

1. PAUL ALLARD, *les Esclaves chrétiens*, p. 187, Paris, 1876.

2. Le pape Calliste était l'ancien esclave d'un chrétien de Rome.

3. C'est une pensée alors commune que le Christ est le plus grand des martyrs, parce qu'il est devenu la force de tous ceux qui ont souffert après lui.

par le spectacle de la vie chrétienne ! Car cette vie, toute cachée en Dieu qu'elle était, excellait à manifester à qui avait des yeux pour voir, la force de Dieu dans l'Évangile. Ils avaient été troublés, puis gagnés par la vue de ces hommes qui, sans se distinguer par la race ou la nationalité, sans se singulariser par le langage, le costume, la nourriture, le métier, l'habitation, apparaissaient pourtant si différents de leurs concitoyens et à certains égards menaient une existence si paradoxale.

Ils se marient comme tout le monde, engendrent des enfants, mais ne les abandonnent pas. Ils dressent la table commune, mais non la couche. Ils sont dans la chair, mais ils ne vivent pas selon la chair. Ils habitent sur terre, mais ils sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies, et leur conduite dépasse les lois. Ils aiment tous les hommes et tous les persécutent... On les couvre d'ignominie, et ce leur est un sujet de gloire... On les insulte, et ils bénissent ; on les outrage, et ils se montrent déferents. Bienfaisants, ils sont punis comme méchants ; punis, ils se réjouissent comme nés à une vie nouvelle. Les Juifs leur font la guerre comme à une race ennemie, et les Grecs les pourchassent, et ceux qui les haïssent ne peuvent dire le motif de leur haine... Exposés aux bêtes pour qu'ils renient le Seigneur, ne les voit-on pas demeurer invincibles ? Ne voit-on pas leur nombre croître, à proportion même des supplices ? Tout cela n'apparaît point comme l'œuvre de l'homme ; c'est la force de Dieu, ce sont les preuves de sa « parousie »¹.

La « sagesse » et la foi. Le Verbe présent à la raison. — Ces signes de la parousie divine n'étaient pas sensibles au cœur de tous. Ni la sérénité des martyrs ni l'ascension morale des âmes ne suffisaient à détruire tous les préjugés qui écartaient de la religion

1. *Épître à Diognète*, v, 6-11, 14, 15-17 ; vii, 7-9. — Comparer l'*Apologie* d'ARISTIDE, xv.

nouvelle. Le christianisme pouvait avoir quelque mérite comme ascèse ; aux yeux des philosophes et des rhéteurs, c'était une secte d'ignorants. Quelle place y avait-il pour les doctes en des églises dont les premiers fondateurs avaient été des pêcheurs et des publicains, qui ne connaissaient même pas les premiers rudiments des lettres¹ ? Et Paul, le grand spéculatif du christianisme primitif, n'avait-il pas opposé sagesse humaine et foi chrétienne ?

L'objection était d'autant plus grave qu'à cette époque, rhéteurs et sophistes jouissaient d'une autorité sans rivale : les harangues d'un Dion Chrysostome, vers la fin du premier siècle, soulevaient plus d'enthousiasme qu'une victoire sur les Barbares. Parmi les chrétiens, quelques esprits extrêmes, comme il s'en rencontre à toutes les époques, poussaient à exagérer le conflit avec les « Grecs ». « Pitoyable Aristote qui leur a enseigné la dialectique, également ingénieuse à construire et à renverser, fuyante dans ses propositions, outrée dans ses conjectures, sans souplesse dans ses raisonnements, lutte laborieuse qui se crée à elle-même des difficultés et qui remet tout en question de peur de rien traiter à fond !... Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem ? entre l'Académie et l'Église ?... Nous, nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherche après l'Évangile². » Il est vrai qu'au moment où Tertullien lançait ces apostrophes, il importait d'accentuer la distinction entre

1. GELSE, dans Origène, *Contre Celse*, I, 62 (P. G., t. XI, col. 776).

2. « Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. » TERTULLIEN, *De Praescriptione*, VII : édition et traduction par PIERRE DE LABRIOLLE, Paris, 1907.

le christianisme et la gnose. Pourtant, une position aussi résolument agressive était une nouveauté et resta une exception¹. Si Tatien l'Oriental n'est pas moins dur pour la sagesse humaine que le fougueux Carthaginois, les lettrés chrétiens du second siècle cherchèrent en général à concilier la science et la foi, à découvrir l'âme de vérité, enlclose dans la philosophie grecque. Et en agissant ainsi, ils prétendaient bien ne pas briser avec saint Paul. L'apôtre qui avait condamné la sagesse mondaine pour la persuasion qu'elle avait de sa propre suffisance², n'avait-il pas reconnu à la raison la puissance naturelle de connaître Dieu et la loi morale³? Il pouvait donc se rencontrer dans la philosophie antique des fragments de vérité, au milieu des scories quelques diamants épars, qu'il fallait précieusement recueillir, suivant cette autre parole de l'Épître aux Philippiens : « Tout ce qui est vrai, ... tout ce qui est juste, ... toute vertu et toute chose louable, prêtez-y attention⁴. » Ce fut l'attitude commune de ceux qui essayèrent de présenter le christianisme aux païens, les *Apologistes*.

Ils forment un groupe nettement distinct des Pères apostoliques. Ignace le Syrien est un mystique; Hermas le Romain est un moraliste; mais tous deux sont excellemment des hommes d'Église, non des docteurs. Rien chez eux ne rappelle les hautes spéculations de l'Épître aux Romains; ils ne développent pas non plus la théologie du Verbe. Au contraire, chez les apologistes du second siècle, on surprend un goût sensible de spéculation, une ten-

1. Voir A. D'ALÈS, *Théologie de Tertullien*, p. 428-429, Paris, 1933.

2. I *Cor.*, I, 17-23.

3. *Rom.*, I, 18 sqq.

4. *Philip.*, IV, 8.

dance marquée à raisonner et à théologiser. Leur importance pour l'histoire de la religion est extrême, surtout parce que le caractère élémentaire de leurs explications fait prendre sur le fait le besoin qu'avaient dès lors des gens de culture même très modeste, de trouver dans la religion, avec une consolation pour le cœur, une explication du monde et de la vie. Ceux-là même qui auraient été fort embarrassés de développer leurs raisons de croire tout au long d'un papyrus, devaient éprouver une intime satisfaction à constater que le travail était fait par des frères plus savants et des convertis de marque.

Pour un saint Justin, — dans ses apologies qui s'adressent aux païens¹, — le christianisme est *la perfection de la raison humaine* beaucoup plus que le divin coup de force qui met fin aux angoisses du pécheur et à la lutte désespérée contre le péché décrite dans l'Épître aux Romains. Les chrétiens, dit-il, sont les seuls à démontrer leur doctrine : *μόνοι μετ' ἀποδείξεως*². La révélation faite par le Verbe en personne aux temps de Tibère César n'est que le complément, la perfection de celle qu'il ne cesse de faire à tous les hommes par l'illumination de la raison naturelle, et qu'il rendait parfaite, même avant

1. Dans le *Dialogue avec Tryphon*, saint JUSTIN, visant les Juifs, s'attache particulièrement à montrer la réalisation des prophéties messianiques ; il y met donc davantage en lumière, dans l'exposition du christianisme, le côté « révélation ». D'ailleurs, ce trait, moins fortement mis en relief dans les apologies, n'en est point absent ; saint JUSTIN en appelle à la prophétie comme à une preuve très forte et très vraie : *μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις*. I *Apologie*, xxx (P. G., t. VI, col. 376).

2. I *Apologie*, xx, 3 ; cf. xvii, 4 : *πιστεύοντες, μᾶλλον δὲ καὶ πεπεισμένοι* ; liii, 2, etc. (P. G., t. VI, col. 357, 353, 405, etc.). Cf. *Dialogue avec Tryphon*, ix, xxxvi, xl, xliii, xlix, et l'emploi constant des mots *ἀπόδειξις, ἀποδείκνυμι* (P. G., t. VI, col. 493, 553, 564, 568, 569).

sa venue en la chair, dans les âmes justes qui consentaient à l'écouter. On doit donc dire que les hommes vraiment sages qui ont vécu parmi les Grecs, comme Héraclite par exemple ou Socrate, étaient chrétiens. Ils ont vécu avec le Verbe puisqu'ils ont vécu selon la raison : ces deux idées, pour saint Justin, n'en font qu'une, et s'expriment en un seul mot : οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες¹. Cet intellectualisme qui porte si nettement la marque grecque, a fait dire que nulle part ce qu'il y a d'original dans le christianisme révélé n'avait été si complètement neutralisé que chez les apologistes. Cela ne serait exact que si, chez eux, la notion de grâce disparaissait. Elle ne disparaît pas le moins du monde. Ils ne naturalisent pas la foi et la grâce : ils surnaturaliseraient plutôt la raison. Rien chez saint Justin de cette suffisance de la bonté et de la lumière *intérieures* qu'on remarque chez son contemporain Marc-Aurèle ; pour le stoïcien, « c'est à l'intérieur qu'est la source du bien² » ; le chrétien croit que sa lumière lui est venue d'un autre, du Verbe si parfaitement distinct et subsistant dans son être propre (malgré la puissance qu'il a de parler au cœur de tous), qu'il a pu devenir un homme parmi les autres hommes. Le chrétien cherche aussi la vérité dans les livres ; mais il sait que *comprendre c'est une grâce*³. A ses yeux, l'œuvre de Dieu dans le christianisme, c'est la perfection de

1. I *Apologie*, XLVI, 3 : οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοίεῖσι καὶ ἄθεοι ἐνομίσθησαν (P. G., t. VI, col. 397).

2. MARC-AURÈLE, *Pensées*, VII, 59 : ἔνδον βλέπε· ἔνδον ἡ πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ. Cette doctrine, prise dans toute son ampleur, est exactement contraire à celle du quatrième Évangile, I, 9 sqq. ; III, 19.

3. Χάριν τοῦ νοῆσαι : *Dialogue avec Tryphon*, CXIX. Cf. *ibid.*, VII, LVIII (P. G., t. VI, col. 752, 492, 608).

la raison humaine, mais cette perfection est justement si divine que l'homme n'y peut parvenir par ses forces propres; il faut que Dieu l'aide non seulement pour qu'il comprenne les Écritures¹, mais encore pour qu'il se démontre l'immortalité de l'âme².

Est-ce à dire qu'en leur désir de rendre la foi intelligible, les apologistes n'aient en rien excédé? Pouvait-on, sans rien perdre du grand secret chrétien, essayer de l'éclairer de la sorte? Il suffit de rapprocher du quatrième Évangile les écrits de ces nouveaux fervents du Verbe pour se rendre compte de leur moindre « intelligence du mystère du Christ ». Celui qui a « vu de ses yeux, ouï de ses oreilles et touché de ses mains » a un autre sentiment de l'union de la chair et de l'esprit dans le salut opéré par Jésus que n'en pouvait avoir saint Justin, quelque éloigné qu'il fût de la creuse intériorité stoïcienne. Dans l'Évangile, le détail précis et vivant fait ressortir les déclarations les plus abstraites; on y sent je ne sais quelle inexplicable fusion et compénétration du mystère ineffable et de la chose vue. Pour saint Justin, la doctrine du Logos et les *Mémoires des apôtres* ne se sont pas unifiés et fondus en cette manière. Il faut parler de même du sens sacramentaire; qu'on lise le vi^e chapitre de saint Jean après la description que donne saint Justin du rite eucharistique³, et l'on sentira l'incalculable différence.

Mais la médiocrité même du mieux connu des

1. *Dialogue avec Tryphon*, LVIII (P. G., t. VI, col. 608).

2. *Ibid.*, VI, VII (P. G., t. VI, col. 489, 492).

3. 1^{re} *Apologie*, LXV et sqq. (P. G., t. VI, col. 428 et sqq.).

apologistes le rend, nous l'avons insinué déjà, plus représentatif. Saint Justin n'est point à ranger parmi ceux qu'un critique anglican¹ a appelés les « géants » de la littérature chrétienne. Ce n'est ni un penseur profond, ni un grand écrivain; il n'est point, comme Tatien, curieux d'effets de style, et ses citations sont banales².

Si Justin était un savant, c'était dans le cercle modeste de la petite communauté. Il importe de s'en bien rendre compte, et de ne pas se figurer une séparation abrupte entre le christianisme rationnel de nos apologistes et la religion des simples croyants.

L'hérésie gnostique. — La tendance à rationaliser la religion était puissante, et elle devenait tout naturellement populaire. L'histoire du gnosticisme suffirait à le prouver. Le mot de *gnose* signifie *science*, et on le trouve employé dans les écrits orthodoxes et même canoniques pour désigner la doctrine chrétienne et surtout l'intelligence supérieure que l'on en peut avoir³. Mais auprès de la gnose orthodoxe, vantée par saint Paul et par saint Jean, l'on distingue une fausse gnose, contre laquelle il leur fallut prémunir leurs chrétiens. Ses

1. W. SANDAY, *Outlines of the life of Christ*, p. 227.

2. 1 *Apologie*, II, 4 (P. G., t. VI, col. 329) : « Vous pouvez tuer, vous ne pouvez nuire » (Cp. PLATON, *Apologie de Socrate*, 30, C.). *Ibid.*, XXXIX, 4 (P. G., t. VI, col. 383) : « La langue a juré, l'esprit n'a pas juré » (EURIPIDE, *Hippolyte*, 697. Cf. ARISTOPHANE, *Les Grenouilles*, 102; CICÉRON, *De officiis*, III, 29).

3. SAINT PAUL félicite les Corinthiens d'être riches en Jésus-Christ ἐν παντί λόγῳ καὶ πάσῃ γνῶσει (1 *Cor.*, I, 5). Voir encore *ibid.*, XII, 8 : ἄλλῳ δὲ λόγῳ γνῶσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα : mais aussi VIII, 1 : πάντες γινώσκιν ἔχομεν. Ἡ γινῶσις φυσιοῖ. On lit dans l'*Épître de Barnabé*, I, 5 : ἵνα μετὰ τῆς πίστεως τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γινῶσιν.

débuts sont peu connus. Les systèmes gnostiques du second siècle — de Cérinthe, de Basilide, de Valentin, de Carpocrate — le sont davantage. Deux traits sont essentiels au gnosticisme, traits également propres à séduire les simples : c'est une science secrète et c'est une science populaire. C'est une science secrète : tandis que Jésus ne livrait à la foule qu'une doctrine superficielle et extérieure, il a manifesté à quelques privilégiés la science véritable¹ ; c'est ce trésor caché qui, par Pierre, par Paul ou par Thomas, est parvenu aux gnostiques ; il ne faut le révéler qu'aux élus et le cacher soigneusement aux chrétiens « matériels ». L'attrait d'un pareil mystère a toujours été, pour les ignorants surtout, un appât efficace.

Le contenu de la gnose était, lui aussi, éminemment populaire ; c'était une espèce d'histoire de l'univers en proportions colossales, avec multiplication de mondes et multiplication d'êtres divins ; tout pour l'imagination, rien pour la raison lucide ; ce qui manque le plus à la spéculation gnostique, c'est la sobriété. Il ne faudrait pas que l'abondance des détails que les gnostiques donnaient dans ces travestissements mythologiques et fantastiques du christianisme abusât sur le caractère simpliste de pareilles conceptions : enseigner qu'il y a trois cent soixante-cinq cieux et trois cent soixante-cinq ordres d'anges, ce n'est pas imposer plus d'efforts à l'intelligence que de lui enseigner qu'il n'y a qu'un ciel et qu'un Dieu. Mais c'est lui donner, à peu de frais, la satisfaction de croire posséder une vérité fort abstruse,

1. Cp. *Marc*, iv, 11 ; *Matth.*, xiii, 11.

car, qui pourrait jamais deviner qu'ils sont juste ce nombre-là? On doit donc, ce semble, éviter les termes abstraits comme « cosmologie » et « sotériologie », quand on parle du gnosticisme; car on risque par là de donner l'impression qu'on a affaire à une métaphysique rationnellement équilibrée, à une sorte de néo-platonisme avant la lettre. C'est peut-être se piper encore que de dire qu'ici « le dualisme grec est dépassé », et que les gnostiques, imbus d'influences orientales, tentent un premier essai de « monisme idéaliste »; il est clair que dans la gnose l'hellénisme n'est pas seul à l'œuvre, mais la prédominance de l'imagination, le goût de multiplier et d'exagérer en croyant que cela suffit pour faire grand, n'est pas particulier à l'esprit oriental; c'est dans tous les pays la méthode des intelligences grossières. Quoi qu'il en soit des inventeurs, on voit assez facilement comment la gnose pouvait étonner et gonfler tout ensemble l'esprit du populaire : l'imagination trouvait à se repaître abondamment, et en même temps l'on avait la flatteuse persuasion d'avoir *dépassé* le christianisme de la grande Église. Le culte de certains gnostiques était mêlé de voluptés charnelles¹; chez d'autres, on usait de prestidigitation; dans la célébration de l'eucharistie, on faisait apparaître, au moment de la consécration du calice, une liqueur d'un rouge pourpre². On rencontre encore une autre affirmation, qui a pu être un élément de succès : c'est que les bonnes œuvres et la vie pure sont nécessaires aux chrétiens ordinaires, mais que les gnostiques, spirituels par na-

1. SAINT ÉPIPHANE, *Hérésie* XXVI, 4 (P. G., t. XLI, col. 337).

2. SAINT IRÉNÉE, *loc. cit.*, I, XIII, 2 (P. G., t. VII, col. 580)

ture, ne peuvent, quoi qu'ils fassent, n'être pas sauvés¹.

Le monde visible gouverné et sanctifié par le Verbe. — C'était un point capital du gnosticisme que la matière était essentiellement mauvaise, et qu'elle ne pouvait, par conséquent, être l'œuvre du meilleur Dieu. L'Église catholique sentit qu'il y avait là une erreur aussi opposée à l'esprit de l'Évangile qu'à la lettre de la Genèse. Le grand adversaire de la gnose, saint Irénée, évêque de Lyon, inculque avec une extrême vigueur, l'identité du Dieu de la révélation chrétienne et du créateur du monde sensible, du Dieu « qui est notre nourricier² ». Il maintient que « la matière est susceptible de salut³ », que le monde des corps est du domaine du Verbe.

Il ne s'agissait pas là d'une spéculation oiseuse, mais d'un principe dont les conséquences portaient loin : il aurait pu, même indépendamment des autres erreurs gnostiques, défigurer entièrement le christianisme. Qui juge le corps essentiellement mauvais peut conclure ou qu'il est inutile de le garder pur, ou qu'on a le devoir de l'accabler de mauvais traitements. Au second et au troisième siècle, on voit surgir soit des sectes autour de l'Église, soit des tendances particulières dans son sein, qui déprécient outre mesure le corporel, imposent des abstinences outrées, prohibent l'usage du mariage. Conformément aux principes déjà posés dans la

1. *Ibid.*, I, vi, 2 (P. G., t. VII, col. 505).

2. *Ibid.*, IV, vi, 2 (P. G., t. VII, col. 987).

3. *Ibid.*, I, vi, 1; cf. V, II, 3, etc. (P. G., t. VII, col. 505, 1125, etc.).

*Première Épître à Timothée*¹, l'Église leur résiste vigoureusement. Contre la tendance *encratite*, dont le plus grand nom est Tatien, elle maintient la légitimité du mariage. Contre Marcion (sorte de gnostique plus sobre en spéculation et très carrément antijuif), elle maintient ces deux points solidaires : l'origine divine de la création matérielle et la complète réalité du corps du Christ.

L'Église visible. — Le même instinct, le même goût du réel, la même confiance dans le visible et le solide de l'économie divine, qui la faisait s'attacher au Christ historique, lui fit aussi affirmer avec vigueur le principe de l'autorité hiérarchique et traditionnelle, dans son sein. Quel est, dit saint Irénée, le moyen de connaître la vraie foi? C'est d'écouter les presbytres, lesquels, comme successeurs des apôtres, ont reçu du Père, avec la succession de l'apostolat, la grâce de la vérité². — Mais voici des traditions divergentes et qui se réclament également des apôtres? — Regardons les chefs officiels des Églises, et reconstituons, si nous pouvons, la liste de ceux qui les ont précédés. On connaît toute la succession des évêques de Rome depuis Pierre jusqu'à Éleuthère; il suffira donc d'écouter l'Église romaine pour être sûr d'avoir la vérité³.

1. *I Tim.*, IV, 3-4.

2. SAINT IRÉNÉE, *loc. cit.*, IV, xxvi, 2 (P. G., t. VII, col. 1053).

3. *Ibid.*, III, iii, 3. Dans la pensée de saint IRÉNÉE, l'Église romaine est règle de vérité pour les autres Églises, non seulement parce qu'elle est d'origine apostolique, mais parce que, fondée par les deux glorieux apôtres Pierre et Paul, elle jouit, comme gardienne et organe de la tradition apostolique, d'une situation exceptionnelle.
* Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorum principatitatem

Ce raisonnement suppose à l'évidence que l'Église visible est sous la conduite infaillible du Saint-Esprit.

Ce « positivisme ecclésiastique », comme on dit quelquefois, eut à subir un rude assaut, à la fin du deuxième siècle et dans les premières années du troisième, de la part d'une secte d'enthousiastes. Le montanisme naquit en Phrygie (d'où son nom d'hérésie *cataphrygienne*), vers l'an 172, et se propagea dans d'autres régions de l'empire, particulièrement en Afrique où il fit la conquête de l'illustre et violent Tertullien. Les montanistes étaient animés de tendances encratites, et attendaient comme toute prochaine la parousie. Mais le caractère distinctif de leur hérésie est ailleurs : c'est un mouvement d'inspirés, qui pensent inaugurer le règne du Paraclet, supérieur à celui du Christ, et qui mettent leur dignité de prophètes bien au-dessus de celle des anciens pasteurs : c'est la révolte du prétendu charisme ou don extraordinaire contre la hiérarchie. A ces aventures d'illuminés, l'Église opposa la fermeté de sa tradition ; aux caprices de l'inspiration privée, l'autorité de l'épiscopat. Celle-ci finit par l'emporter¹. « Au troisième siècle, écrit M^{sr} Duchesne, on n'entendait plus guère parler d'inspirés, de prophètes, de docteurs itinérants. Depuis l'échec du

necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt unidique fideles ». *Ibid.*, III, III, 2 (P. G., t. VII, col. 848, 849).

1. La hiérarchie finit de même par triompher dans les litiges avec les confesseurs, après la persécution de Dèce (en 250). En Afrique, les confesseurs, c'est-à-dire les chrétiens prisonniers qui s'étaient courageusement comportés devant le juge, s'arrogèrent, au mépris de l'évêque, le droit de réconcilier avec l'Église les apostats. Saint Cyprien eut fort à faire pour restreindre leur privilège à un droit d'intercession en faveur des chrétiens tombés (*lapsi*), mais repentants.

montanisme et de la gnose, la hiérarchie était décidément tout¹. »

Au principe que la matière est susceptible de salut, au principe de l'Église visible, se rattache le principe sacramentaire. La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie est objet de ferme croyance; la messe d'alors — ce que saint Justin appelle le pain et le calice de l'eucharistie — est un véritable sacrifice, qui commémore et renouvelle celui de la passion du Seigneur; c'est l'offrande pure, prédite par Malachie, qui remplace les sacrifices de l'ancienne alliance. La doctrine, esquissée dans saint Justin², est exposée dans toute son ampleur par saint Cyprien³. La controverse qui mit le même évêque aux prises avec saint Étienne de Rome et qui avait pour objet le baptême reçu dans l'hérésie, fit ressortir en pleine lumière leur croyance commune que le rite baptismal conférait la grâce du Saint-Esprit. D'autres discussions, celle de Tertullien contre le pape Calliste, celles de Cyprien et des confesseurs, celles qui s'élevèrent autour des idées rigoristes du schismatique Novatien, font assister au développement de la discipline pénitentielle, et font voir quelle grande place elle tenait dans les préoccupations de l'Église; on n'a point encore songé à établir, sous la dénomination commune de « sacrements », une catégorie distincte de rites efficaces de la grâce, mais le parallélisme des réconciliations baptismale et postbaptismale, si profondément em-

1. *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 535.

2. *Dialogue avec Tryphon*, xli, lxx, cxvi, cxvii (P. G., t. VI, col. 564, 641, 745). Cf. *ibid.*, xxviii, xxix (P. G., t. VI, col. 536, 537).

3. *Epistula* lxi.

preint dans toute la tradition primitive, prépare les éléments de la synthèse future.

Les penseurs alexandrins. — L'Église, à la fin du deuxième siècle et au troisième, fut servie par deux hommes qui tiennent une place considérable dans l'histoire de la théologie, mais qui en tiennent une moindre dans l'histoire de la religion, Clément et Origène, tous deux d'Alexandrie. Clément a la ferme conviction qu'une intime sympathie unit la vérité grecque à la vérité chrétienne; cette conviction alarmait certains bons fidèles, épouvantés, nous dit-il, de la philosophie, comme les enfants le sont des masques¹. Cette épouvante n'était pas tout à fait sans fondement. Clément n'a pas su toujours garder ce juste milieu de sagesse, ce sens de la tradition qui constitue la parfaite orthodoxie. On a pu définir sa doctrine « une sorte de gnosticisme tempéré et ecclésiastique ² ». On entend bien qu'il n'est pas gnostique au point de compromettre la monarchie divine directe ou de condamner comme impie l'Ancien Testament. La gnose qu'il propose comme idéal de vie religieuse, suppose à sa base la foi commune; elle ne dispense point des préceptes de morale imposés à tous. Mais dans son zèle à revendiquer l'affinité de la pensée grecque et de la doctrine chrétienne, Clément a multiplié à l'excès les rapprochements et les transpositions entre ces deux ordres. Il lui reste le mérite d'avoir engagé la théologie dans la voie d'un confiant intellectualisme.

1. CLÉMENT, *Stromates*, vi, 10 (P. G., t. IX, col. 301).

2. M^{SR} BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, II³, p. 177.

Origène partage cette sympathie pour la sagesse antique¹. A l'influence platonicienne il est redevable de ce goût du suprasensible et du mystique qui, en théologie, l'a retenu dans les hautes spéculations sur la Trinité, les Anges, l'âme humaine, et, en exégèse, l'a amené à traduire les faits historiques de la Bible en figures des vérités spirituelles. Il eut donc de quoi satisfaire ces vagues et complexes tendances qui cherchaient à prendre corps dans un nouveau platonisme et on a pu aller jusqu'à dire que Plotin n'était qu'Origène déchristianisé. Ce goût du suprasensible et du mystique ne le rendit pas, d'ailleurs, incapable d'apprécier la philosophie d'Aristote, « plus humaine, dit-il, et plus franchement sympathique que les autres sectes² à ce que notre nature a de bon ». Cette admirable largeur d'esprit s'alliait à une science très étendue et à une surprenante puissance de travail. Malgré les déficits littéraires, — pesanteur du style, laisser-aller de la composition, — le *Discours contre Celse* demeure une des meilleures apologies du christianisme par la loyauté des discussions et la justesse des réponses : c'est pur plaisir de voir cet « intellectuel » saisir avec tant de finesse les arguments d'ordre psychologique et moral, défendre avec tant de chaleur convaincue la sincérité des évangélistes ou la sainteté de l'Église. Par ses *Hexaples*, Origène a été l'initiateur de l'exé-

1. « Aucun sujet ne nous était interdit, dit son élève Grégoire le Thaumaturge, rien ne nous était caché ou inaccessible; il nous était permis d'apprendre toute doctrine, barbare et grecque, mystique et civile, divine et humaine, de tout parcourir et de tout scruter en pleine liberté ». *Panegyrique d'Origène*, xv (P. G., t. X, col. 1096).

2. ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 10 (P. G., t. XI, col. 676).

gèse scientifique, en établissant un texte critique de la Bible. Son traité *Des principes* a précisé la méthode théologique, œuvre de science fondée sur l'Écriture et la Tradition. Il est vrai qu'Origène s'est parfois trompé dans l'application et n'a pas toujours su accorder ses spéculations avec la doctrine chrétienne. Bien que l'on puisse noter à sa décharge, avec l'un des critiques qui l'ont étudié avec le plus d'intelligence, que « ses écrits représentent une aspiration plutôt qu'un système, des principes de recherche et d'espérance plutôt que des formules déterminées¹ », certaines thèses, comme celle de la préexistence des âmes, étaient incompatibles avec la tradition. Ce fut plus tard une hérésie que d'être origéniste. Mais cette victoire même, les adversaires de l'origénisme la durent, pour une bonne part, aux méthodes inaugurées par Origène. Enfin ce grand homme unissait l'héroïsme pratique aux travaux érudits; non content d'écrire une exhortation au martyre, — ce qui n'avait alors rien d'extraordinaire, — il donnait lui-même l'exemple du courage dans la persécution. Le plus génial des Pères grecs a été aussi l'un des plus admirables par son inébranlable fidélité au Christ.

II. — Quatrième et cinquième siècles.

Quel que soit l'intérêt qui s'attache aux deuxième et troisième siècles, où tant de saintes passions bouillonnent, où s'enchevêtrent de si fécondes idées,

1. E. F. WESTCOTT, article *Origenes*, dans le *Dictionary of Christian Biography*, Londres, 1887, t. IX, p. 133.

il faut pourtant avouer que, pour qui veut avoir du christianisme une vue d'ensemble, la période de cent vingt-cinq ans qui s'étend du concile de Nicée au concile de Chalcedoine (325-451) présente encore plus d'importance, et qu'on s'exposerait à des erreurs plus graves, si l'on n'en comprenait pas l'esprit. Alors s'explicitent, au milieu d'incroyables luttes doctrinales, alors se fixent en formules authentiques, ces grands dogmes trinitaires et christologiques qui ont défini jusqu'à nos jours la croyance du christianisme catholique, des Églises grecque et anglicane, et de ce qu'il y a de plus solidement religieux dans le christianisme protestant. Aux négations des Ariens et des Macédoniens, l'Église oppose l'affirmation que le Verbe est consubstantiel à Dieu le Père, et aussi l'Esprit-Saint : *il y a donc un seul Dieu en trois personnes*.

Voici la foi catholique : nous vénérons un seul Dieu dans la Trinité, et la Trinité dans l'unité, nous ne confondons pas les personnes, nous ne divisons pas la substance. Autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit, mais du Père, du Fils et du Saint-Esprit, unique est la divinité, égale la gloire, coéternelle la majesté... Car, de même que la vérité chrétienne nous oblige de confesser que chacune des personnes est Dieu et Seigneur, ainsi la religion catholique nous défend de parler de trois dieux ou de trois seigneurs. Le Père n'a été fait par personne, ni créé, ni engendré. Le Fils est du Père seul, ni fait, ni créé, mais engendré. Le Saint-Esprit est du Fils et du Père, ni fait, ni créé, ni engendré, mais procédant¹.

1. Symbole *Quicumque*, dit symbole de saint ATHANASE, dans l'*Enchiridion* de DENZINGER-BANNWART, n° 39. Ce symbole n'est certainement pas de saint Athanase ; son emploi liturgique l'a rendu très célèbre tant en Orient qu'en Occident. La date en est controversée (v^e ou vi^e siècle).

L'hérésie de Nestorius (suivie de la réaction intelligente et outrée d'Eutychès) amène l'Église à définir que Jésus-Christ n'est pas un pur homme, adopté, inspiré et sanctifié par le Verbe de Dieu; c'est le Verbe de Dieu lui-même qui a pris une nature humaine, et, sans se transformer en elle, l'a attirée à sa personnalité; il est donc *une seule personne en deux natures*.

Suivant les saints Pères, nous enseignons tous d'une seule voix qu'il faut confesser un seul et même Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, parfait en divinité et tout ensemble parfait en humanité, Dieu véritable et tout ensemble homme véritable formé d'âme raisonnable et de corps, consubstantiel au Père selon la divinité, consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché, né du Père avant les siècles selon la divinité et le même, dans les derniers jours, né pour nous et pour notre salut de la Vierge Marie, mère de Dieu selon l'humanité, un seul et même Christ, Fils et Seigneur unique en deux natures qui ne se confondent pas¹.

Guidés par les textes conciliaires ou forcés par la discussion avec les hérétiques à définir leur langage et leur pensée, les Pères du quatrième et du cinquième siècle apportent, dans l'exposition de ces dogmes fondamentaux, plus de précision et de netteté que leurs devanciers. Dans la moisson d'idées des apologistes, beaucoup d'ivraie se mêlait au bon grain; Clément ne saurait inspirer pleine confiance; Origène, salué d'abord presque comme un prophète, a été honni ensuite comme un monstre d'hérésie. Mais saint Athanase, saint Basile, saint Gré-

1. Concile de Chalcédoine, dans DENZINGER-BANNWART, *op. cit.*, n° 148.

goire de Nazianze, saint Hilaire, saint Jérôme, saint Augustin, sont, au sens plein, des docteurs de l'Église; c'est près d'eux que, durant de longs siècles, on a été apprendre la science de la foi. — Leur siècle n'est pas seulement le siècle classique de l'orthodoxie; il est aussi celui de l'ascèse et de la spiritualité. A ne considérer que le sens naturel du terme, saint Antoine ne mériterait-il pas d'être appelé *Père de l'Église* à tout aussi bon titre que saint Athanase? Saint Basile et saint Augustin n'ont-ils pas eu autant d'action sur la piété que sur la dogmatique? — C'est le temps, enfin, où l'Église, entrée avec l'État en relations intimes, pénétrant la société de son influence, adopte, vis-à-vis du pouvoir laïque, une attitude dont elle ne s'est pas déshabituée. Ainsi, l'importance de cette période est extrême. Mais beaucoup d'historiens modernes, même des plus fins et des plus souples, font preuve d'une étrange inaptitude à sympathiser avec elle et à bien saisir son esprit.

Le mystère du royaume. — A l'orthodoxie des quatrième et cinquième siècles, le royaume de Dieu apparaît sous l'aspect de la « vie éternelle ». Ce dernier terme, qui est évangélique¹, a souvent pour équivalents ceux d'« incorruption² », de « déification³ », d'« immortalité⁴ ». Bien que la doctrine de

1. Marc, x, 30 (cf. ix, 45-47 : ζωή = βασιλεία τοῦ Θεοῦ); Matth., xxv, 46; Luc, x, 28; Jean, vi, 47; xvii, 2-3, etc.

2. Ἀφθαρσία. Cf. I Cor., xv, 42, 50, 53; I^a Petri, i, 4, etc.

3. Cp. II^a Petri, i, 4 : θείας κοινωνοὶ φύσεως; Jean, i, 12 : τέχνα Θεοῦ γενέσθαι.

4. Cf. I Cor., xv, 53; Jean, vi, 50; viii, 51, etc.

la déification n'ait pas fait l'objet d'une sentence conciliaire explicite, elle est cependant commune à tous les Pères, plus courante chez les Grecs, mais fréquemment mentionnée par saint Augustin ¹. Ceux qui l'ont mise en plus vive lumière sont, après saint Irénée, saint Athanase et saint Cyrille d'Alexandrie.

D'après eux, donc, le divin secret, la vérité centrale du christianisme peut ainsi s'énoncer : le Fils de Dieu, consubstantiel au Père, s'est fait homme pour nous rendre, par sa participation à la nature humaine, la participation à la nature divine et l'immortalité qu'Adam par sa désobéissance avait perdues. « Il s'est fait homme, pour nous faire dieux ² ». L'Incarnation du Fils de Dieu, ayant chez nous pour corrélatif essentiel la vie de la grâce, qui nous divinise, voilà le cœur de la religion catholique, et le principe qui éclaire les deux faces, face divine et face humaine, de la vérité révélée.

L'Incarnation du Fils de Dieu est nécessairement jointe à notre relèvement, à notre illumination, à notre déification.

L'ouvrage de Dieu, l'homme, créé parfait, devint misérable par sa transgression et mort par son péché. Il ne convenait

1. Voir, par exemple, *Sermon* CLXVI, 4; *Épître* CXL; *Cité de Dieu*, IX, xv, 2 : « beatus et beatificus Deus factus particeps humanitatis nostrae compendium praebluit participandae divinitatis suae » (P. L., t. XLI, col. 269).

2. Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν : saint ATHANASE, *De l'Incarnation du Verbe*, 54 (P. G., t. XXV, col. 192). Voir encore une formule très pleine de saint GRÉGOIRE de Nysse au chapitre xxvii de la *Grande Catéchèse* (P. G., t. XLV, col. 69). L'un des aspects de cette grande idée est heureusement mis en lumière dans la phrase de saint AMBROISE : *Ad vulnera nostra descendit, ut usu quodam et copia suae naturae, participes nos faciat esse regni caelestis*. In *Lucam*, liv. V, n. 46 (P. L., t. XV, col. 1648).

pas que l'ouvrage de Dieu demeurât imparfait... C'est pour cela que le Verbe parfait de Dieu se revêt d'un corps imparfait : il veut payer notre dette à notre place et parfaire par sa personne ce qui manquait à l'homme. Or, ce qui manquait à l'homme, c'était l'immortalité et la route du Paradis¹.

C'est la doctrine de saint Athanase. Il ajoute, après saint Irénée, que seul le Verbe fait chair peut nous donner une connaissance certaine de la vérité : il fallait qu'il fût Verbe pour être maître infaillible, il fallait qu'il fût homme pour nous enseigner humainement². Seul, poursuit-il encore, il pouvait nous obtenir la vie de la grâce, la dignité de fils de Dieu : si Dieu n'eût pas pris notre nature, mais l'eût réparée par un simple commandement, la grâce nous serait demeurée extrinsèque, elle n'aurait pas été mise à notre portée, pour nous pénétrer tout entiers³. Mais maintenant qu'il l'a prise, « nous avons été délivrés selon la parenté de la chair⁴ ». Car « par la chair qu'il s'est unie, dit saint Cyrille, il a en lui-même tous les hommes⁵ ».

Tout le mystère s'évanouit donc, et le royaume nous est ôté, et l'Évangile change de sens, si le Verbe n'est pas véritablement Dieu. Sa divinité réelle, définie à Nicée, est appuyée par les orthodoxes d'arguments scripturaires plus encore que d'arguments théologiques⁶, mais la considération qui vient d'être

1. SAINT ATHANASE, *Contre les Ariens*, II, 66 (P. G., t. XXVI, col. 287).

2. SAINT IRÉNÉE, *Haer.*, V, I. (P. G., t. VII, col. 1120 sqq.). SAINT ATHANASE, *De l'Incarnation du Verbe*, XIV, 16, 45, 46. (P. G., t. XXV, col. 120 sqq., 176 sqq.).

3. SAINT ATHANASE, *Contre les Ariens*, II, 68 (P. G., t. XXVI, col. 292).

4. Id., *ibid.*, 69 (P. G., t. XXVI, col. 293).

5. SAINT CYRILLE, *Contre Nestorius*, I, 1 (P. G., t. LXXVI, col. 17).

6. Il est notable que la théorie du Logos telle que l'avaient élaborée un certain nombre d'écrivains ecclésiastiques menait plutôt à

indiquée, et dont saint Athanase ne se prive pas d'user dans la dispute, aide à comprendre comment toute la vie religieuse était intéressée par le fameux mot *consubstantiel*. — Quand il s'agit de la divinité du Saint-Esprit, la raison qu'on donne est toute semblable. Puisque c'est l'Esprit qui nous sanctifie, puisque c'est Lui qui, répandu dans nos cœurs, nous communique la vie céleste et divine, ceux qui disent qu'il n'est qu'une créature ne peuvent pas dire que nous sommes vraiment adoptés dans la famille de Dieu, vraiment sanctifiés, vraiment sauvés¹.

Il n'est point de conflit dogmatique plus déplorable que celui qui se termina par la condamnation de Nestorius, à Éphèse (431) ; il n'est pourtant peut-être pas de dogme dont la valeur religieuse soit plus évidente que celle de l'unité de la personne du Christ. Que *le même* soit à la fois mon frère et mon Dieu, n'est-ce pas ce qui fait toute la joie et toute la grandeur du christianisme ? Que le corps né de la Vierge et pendu à la croix soit vraiment le corps de Dieu, n'est-ce pas ce qui me prouve que je suis aimé d'un amour vraiment infini ? Au contraire, s'il n'est pas Dieu, celui qui est né et qui est mort pour moi, « tout

subordonner le Fils au Père ; autant que les spéculations anti-subordinatiennes, c'est le mouvement de la foi directe de la religion vécue qui aboutit à la définition du *consobstantiel* : les bons fidèles adoraient le Christ et le priaient comme le maître absolu d'eux-mêmes et du monde ; suivant l'expression d'un vieux presbytre, ils « pensaient du Christ comme on pense de Dieu » (II^e Clem., I, 1). Ce point, qui est d'importance, est reconnu même par certains des savants les plus hostiles aux « dogmes métaphysiques ». (Voir WERNLE, *Einführung in das theologische Studium*, p. 204.)

1. Saint ATHANASE, *Lettre 1 à Sérapion*, 24 (P. G., t. XXVI, col. 585).

le divin secret disparaît », disait avec raison saint Cyrille¹.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de la consolation que tel ou tel dogme peut faire éprouver, celui qui juge tout de ce point de vue ne sera jamais capable de rendre pleine justice à la religion des Pères. C'est la mode aujourd'hui de contraster, comme on ose bien dire, ces « produits théologiques », le Dieu en trois personnes, le Christ en deux natures, avec les réalités religieuses qu'atteignait la foi des anciens prophètes ou des premiers martyrs, avec le Dieu vivant d'Israël ou le Christ d'Ignace d'Antioche. On juge d'un mot l'Église du quatrième siècle en disant que les hommes d'alors ont substitué à « l'expérience religieuse » « ce qui en est précisément le contraire, l'orthodoxie ». C'est-à-dire qu'on la juge d'après les catégories du volontarisme ou du sentimentalisme contemporains. On ne se rend pas compte de la force que donne à la religion dogmatique (au treizième ou au vingtième siècle comme au quatrième) l'intime fusion des deux idées les plus puissantes, celle du Vrai et celle du Bien. Nos contemporains auraient pourtant un moyen d'apprécier plus sainement l'extrême sensibilité des chrétiens d'alors en ce qui touchait l'orthodoxie. Eux-mêmes veulent être du dernier délicat, — et ils ont bien raison, — sur le chapitre de la « probité intellectuelle » ; ils sentent là un devoir intime, imprescriptible, sacré. Or, *l'orthodoxie est la probité intellectuelle en matière divine. Aux yeux des Pères, l'hérésie est un mensonge. Être*

1. Saint CYRILLE d'Alexandrie, *De l'unité du Christ* (P. G., t. LXXV, col. 1265).

hérétique, c'est avoir menti à Dieu dans son cœur, c'est avoir préféré, contre sa conscience, les lueurs flatteuses, mais grossières, du sens charnel aux clartés que le Saint-Esprit verse dans les âmes de bonne volonté. L'hérésie est le péché contre la lumière, et c'est pour cela qu'il est plus grave que tous les autres. Être hérétique, cela s'appelle « blasphémer » : « À quoi bon, dit saint Cyrille de Jérusalem, vivre chaste-ment, si l'on blasphème avec impiété¹ ? » Et saint Athanase : « Pécher, c'est transgresser la loi, mais blasphémer, c'est offenser la divinité même². »

Il est pénible, quand on lit l'histoire du quatrième siècle, de voir la politique pénétrer dans l'Église, et l'Église elle-même se scinder en partis, de voir tant d'assemblées, de ruses, de compromis, de faiblesses, d'anathèmes³. Il peut être déplaisant de constater, au moment des luttes christologiques, à quels moyens les meilleurs eurent recours pour avoir raison de leurs adversaires. Mais on comprend mieux l'époque des Athanase et des Cyrille quand on s'est rendu compte que la passion dominante des Athanase et des Cyrille c'est simplement l'es-time de la vérité par-dessus tout.

L'idéal moral. — La nature humaine réelle, complète, a été prise par le Verbe de Dieu. Donc tout ce qui appartient vraiment à la nature humaine

1. SAINT CYRILLE de Jérusalem, *Catéchèse* IV, chap. II (P. G., t. XXXIII, col. 456.)

2. SAINT ATHANASE, *Lettre 4 à Sérapion*, n. 12 (P. G., t. XXVI, col. 653).

3. Pour s'en faire une idée, le lecteur peut voir, par exemple, l'histoire de la réaction antinicienne dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Arianisme* (X. LE BACHELET), col. 1799-1830.

est intérieurement sympathique au christianisme. Le fils d'Adam régénéré par le baptême est une créature incomplètement divinisée, en laquelle « ce qu'elle est, n'apparaît pas encore ». Donc il faut s'efforcer de réduire à la loi de l'esprit ce qui reste encore d'animal dans notre être. La catholicité des quatrième et cinquième siècles connaît un double idéal moral, celui de l'homme cultivé, qui joint la formation classique à la piété chrétienne; celui de l'ascète, du moine.

Le chrétien grec. — « Être vraiment grec, disait Synesius, — prélat que l'ascèse n'occupa guère, — être vraiment grec, c'est savoir converser avec les hommes ¹. » Plusieurs des grands saints des quatrième et cinquième siècles comptent parmi les hommes qui ont le mieux su converser avec les hommes, et donnent, à ce titre, une heureuse idée de ce que devenait l'idéal grec fondu dans l'idéal chrétien. On peut citer en particulier les Cappadociens et saint Jean Chrysostome. Les trois Cappadociens, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, inférieurs à Origène par le génie, sont plus représentatifs de l'âme catholique.

Basile est l'homme de luttes et l'homme d'œuvres; ses établissements charitables, « écoles d'arts et métiers », « orphelinats », « maisons de retraite » forment presque une ville à côté de Césarée; ses réponses à l'empereur Valens et à son préfet Modeste en ont fait dans l'Église le type classique de l'évêque qui résiste aux usurpations du pouvoir.

1. Τὸ ἀκριβῶς Ἑλληνα εἶναι, τούτέστι δύνασθαι τοῖς ἀνθρώποις ἐξομιλῆσαι; cité dans NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, t. II², p. 463.

Grégoire de Nazianze joignait à un beau talent littéraire et à une irréprochable pureté de doctrine une excessive impressionnabilité; c'est elle aujourd'hui qui nous le rend sympathique, mais, à l'époque troublée qui fut la sienne, elle en fit un souffrant et un vaincu. Saint Grégoire de Nysse a le cœur très naïvement humble, l'esprit orné, un peu obscur, un peu bizarre; il n'a pas toujours parfaitement fait, dans l'origénisme, le départ de ce qui répugne à l'Évangile d'avec ce dont la foi peut s'accommoder. Saint Jean Chrysostome, qui leur est postérieur, fut accusé, bien à tort, d'origénisme; c'était un antiochien, beaucoup plus préoccupé de morale que de dogmatique, d'une admirable sincérité dans son zèle, tout à la fois très détaché, et très sensible, très humain. Ces quatre saints sont fort dignes d'être étudiés par ceux qui veulent connaître le christianisme antique. Sagement, mais profondément intellectuels, ils résument vraiment en leurs personnes le catholicisme grec. Ils disent tous, pour désigner le christianisme : « notre philosophie ». Grégoire de Nysse essaye d'expliquer la Trinité par la théorie platonicienne de l'unité spécifique; il s'aide, dans son enseignement sur l'eucharistie, des notions aristotéliciennes de la matière et de la forme. Persuadés intimement que Dieu a fait la nature bonne, ils se plaisent à chercher, dans toute la civilisation antique, et jusque dans la morale des païens, des moyens de ramener l'âme à son Créateur¹. Le discours de saint Basile

1. Saint GRÉGOIRE de Nysse, à propos de l'unité et de la trinité divines, remarque que la doctrine catholique tient le milieu entre le polythéisme et le « dogme judaïque » du monothéisme unipersonnel.

aux jeunes gens sur l'utilité de la littérature grecque profane est, à cet égard, très significatif : ce n'est pas la formation esthétique, c'est la formation morale qu'il a en vue quand il recommande l'étude des auteurs païens ; ils seront, dit-il, une préparation aux saintes Lettres, trop profondes pour qu'on les puisse comprendre dès le début. Ce qu'il demande donc aux païens, ce n'est pas tant de fournir un moyen d'expression à mettre au service de la vérité, qu'une première esquisse¹ de cette vérité.

Il faut lire quelques-uns des beaux discours de Chrysostome, l'ancien élève de Libanios, quelques-uns des brillants morceaux de Grégoire de Nazianze², et goûter l'impression élevée et dilatante de cet hellénisme christianisé. Ces *oraisons* sont vraiment grecques, bien qu'on y remarque une teinte d'orientalisme, due tant à l'usage fréquent de la Bible qu'à l'éducation d'un goût un peu « asiatique », reçue jadis chez le rhéteur. Leurs auteurs semblent avoir trouvé du premier coup le type de la prédication chrétienne, que tous les orateurs sacrés chercheront ensuite à réaliser comme eux ; peut-être aussi sont-ils partiellement responsables de ce je ne sais quoi d'irréel et d'emphatique dont la chaire

Quelle distance entre la manière de parler des apologistes, et cette paisible réflexion : « Gardons de l'idée juive l'unité de la nature ; gardons de l'idée grecque seulement la distinction des personnes » (*Grande Catéchèse*, c. III, P. G., t. XLV, col. 20).

1. Σκιαγραφία. En un autre endroit, il cite un trait de Socrate, et le rapproche du précepte évangélique de tendre l'autre joue. La morale humaine apprivoisera peu à peu à la divine (P. G., t. XXXI, col. 576, 577).

2. On peut voir entre autres le discours 15° sur les sept Macchabées, le 38°, le 43°, le 42° (adieux à Constantinople), le 43° (oraison funèbre de saint Basile). M. NORDEN, *op. cit.*, étudie sur exemples précis les procédés artistiques du style de saint Grégoire.

eut toujours peine à se délivrer. Mais ce qui est capital et ce qui nous intéresse ici, c'est que, littérateurs dans l'âme, ces Pères unissent sans difficulté l'amour du Christ à la mentalité antique toute saturée d'esthétisme. Leur vie s'est usée à lutter contre l'hérétique ou contre le pécheur; ils ont connu et dompté les révoltes des sens, mais on ne voit point en eux cette division intérieure qui va jusqu'aux moelles, cette lutte âpre et passionnée de deux âmes, dont on surprend des traces chez saint Jérôme et saint Augustin. La Grèce a fait en eux sa paix avec le Christ. Telle était la race d'hommes, simples de cœur et raffinés d'esprit, cultivés, mais rompus aux durs combats de l'ascèse, que Julien aurait voulu anéantir pour ramener la religion du Galiléen à n'être qu'un culte de pauvres femmes et d'ignorants. Avec tout leur talent et toute leur sainteté, ils restent citoyens de l'ancien monde; l'honneur de produire, dans la personne d'un ancien rhéteur d'Afrique, celui que pour l'intensité et la profondeur des émotions, la vivacité inquiète des sentiments, on a appelé « le premier homme moderne », était réservé à l'Occident latin.

Le chrétien latin. — L'idéal grec était pénétré d'intellectualisme et d'esthétisme; dans l'antiquité, les Grecs avaient été par excellence le peuple intelligent et artiste. L'idéal romain était avant tout un idéal de sagesse positive, de discipline énergique et persévérante, avec tendance au formalisme juridique. Rome avait produit des gouvernants d'un réalisme décidé, des juristes éminents, des moralistes de sens pratique, pas de métaphysicien ni de

penseur original. Le christianisme occidental se distingua par son esprit de discipline, son sens du positif et du réel, il se préoccupa de développer la partie morale du christianisme. Les premières œuvres romaines, bien qu'écrites en grec, l'Épître de Clément et le *Pasteur* d'Hermas, ont déjà ce caractère pratique. Les lettrés chrétiens qui suivront, continueront cette tradition, à part un saint Hilaire, dont le contact prolongé avec les Grecs avait élargi l'horizon intellectuel, à part un saint Augustin qui avait subi l'influence du platonisme et qui avait trop de génie pour ne pas déborder le cadre de son temps et de son pays. Dans leurs apologies, ce qui domine, ce sont les considérations morales ou juridiques : réfutation du paganisme par l'étalage de ses turpitudes, défense de la religion nouvelle par le tableau des mœurs chrétiennes et la discussion des griefs d'impiété et de lèse-majesté. Les plus belles pages de l'*Apologeticus* de Tertullien sont des peintures de la vie catholique ou des argumentations contre la législation romaine : une de ses idées les plus fécondes, une de celles qui ont le plus contribué à définir la « conscience », est inspirée de l'évolution du droit romain, telle qu'elle se produisait alors, sous l'influence des Gaius et des Papinien, par la distinction des notions d'équité et de légalité ¹.

Dans l'exégèse latine, on retrouve ce même « utilitarisme » moral; les commentateurs de la Bible ont surtout souci d'en tirer des leçons pour la

1. On connaît la formule de TERTULLIEN : Une loi injuste n'a point droit au respect. « *Legis injustae honor nullus.* » *Ad nationes*, I, 6 (P. L., t. I, col. 566).

conduite de la vie, des « exemples » qui peuvent servir à l'homme de tous les temps, l'histoire se répétant sans cesse¹. Les commentaires de saint Ambroise ont été d'abord des homélies, et il n'a accueilli avec tant de faveur l'exégèse allégorique que parce qu'elle devait lui permettre — comme plus tard à saint Grégoire le Grand — de varier les pieuses considérations, de multiplier les conclusions pratiques². — Les grands conflits proprement latins (baptême des hérétiques, discipline pénitentielle) sont des conflits pratiques qui, s'ils engagent indirectement le dogme, ne portent immédiatement que sur des manières de faire. Dans la discussion avec les hérétiques, dont la plupart sont des Orientaux venus à Rome, les principes favoris de solution sont tels qu'on pouvait les attendre d'esprits plus juridiques que philosophiques : recours au texte sacré comme à un code décisif, appel à la continuité de la tradition, exclusion radicale par l'argument de prescription de toute doctrine qui ne peut établir ses titres à l'apostolicité. Il n'est pas jusqu'à l'énoncé des dogmes les plus mystérieux qui ne révèle la même tendance : tandis que les Grecs, pour parler de la Trinité, transposaient le

1. Voir, par exemple, ce que saint AMBROISE dit de l'histoire de Naboth : « Nabuthae historia tempore vetus est, usu quotidiana. » *De Nabuthe*, I, 1 (P. L., t. XIV, col. 731.) Très représentatif aussi est le traité *De Noe et arca*. Dès le début, saint AMBROISE marque nettement le but d'édification qu'il poursuit : « Quem Dominus Deus ad renovandum semen hominum reservavit, ut esset justitiae seminarium, dignum est ut nos quoque describamus eum ad imitationem omnium et requiescamus in illo ab omni istius mundi sollicitudine » (P. L., t. XIV, col. 362).

2. C'est la différence avec ORIGÈNE qui, en adoptant l'exégèse allégorique, obéissait plutôt à des préoccupations d'ordre intellectuel. Cf. *Περὶ ἀρχῶν*, IX, 16-17 (P. G., t. XI, col. 377).

vocabulaire philosophique en lui infusant un sens nouveau, c'est dans la langue du droit que les Latins iront prendre le mot *persona* pour l'appliquer aux différents termes des relations divines.

On se tromperait, sans doute, à exagérer cette empreinte du génie romain, au point de refuser toute individualité aux écrivains de l'Église latine. Tertullien, à une fougue tout africaine, joint une prédilection pour les principes et les discussions juridiques, une tendance même à la procédure un peu chicanière, qui rappellent le strict formalisme des vieux légistes romains. Cyprien, avec plus de tendresse contenue, garde ce sentiment du réel et du réalisable, qui lui fait défendre de courir volontairement au martyre. Minucius Félix et Lactance sont d'honnêtes chrétiens, qui essayent d'adapter le christianisme à l'usage des gens du monde. Saint Ambroise ne sera jamais plus lui-même que lorsqu'il composera, à l'imitation du *De officiis* de Cicéron, un traité des devoirs, qui sera le premier manuel de morale chrétienne. Saint Jérôme est de nature plus riche et plus mouvementée : ses sautes de sensibilité, son ardeur d'imagination semblent briser le moule latin. Pourtant ses mérites propres restent d'ordre immédiatement pratique¹. Par son activité de traducteur, il a puissamment contribué à faire connaître à l'Occident les trésors de l'Orient chrétien : sa version de la Bible deviendra la Vulgate de l'Église latine. Par ses lettres de direction, dont quelques-unes sont de véritables traités, remarqua-

1. Suivant la remarque de son plus récent historien, saint Jérôme a passé dans l'histoire du dogme, sans jeter « d'étincelles d'originalité ». G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, t. I, p. 104, Berlin, 1901.

bles de logique et de vigueur, il a conquis au monachisme les sympathies de la haute société de Rome, et l'a détachée définitivement du paganisme. La piété qu'il enseigne à ses filles spirituelles, Mélanie, Paule, Eustochium, est une piété bien romaine par son caractère éminemment ecclésiastique et social.

Le monachisme. — *Moine* signifie *solitaire*. Le moine est un homme qui s'est retiré du commerce des fidèles pour s'adonner tout entier aux exercices de la vertu, à l'ascèse (d'ἀσκήν, exercer).

La distinction d'une double classe de chrétiens, les uns encore partiellement embarrassés dans les soucis du siècle, les autres plus libres et tout au Seigneur, a ses racines aux sources mêmes du christianisme. Jésus prêche *pour tous* la pénitence et le royaume des cieux; il *propose* seulement la vie parfaite, qui consiste dans la pauvreté, la continence et une plus étroite adhésion à la personne du Maître¹. Saint Paul présente très nettement la virginité comme un état meilleur à prendre, mais non obligatoire², et il en résume ainsi les avantages : « Celui qui n'est pas marié a souci des choses du Seigneur, comment il plaira au Seigneur », [et il n'est pas divisé]. Les premiers continents de l'un et de l'autre sexe semblent ne pas s'être écartés du commun troupeau des fidèles; ils se distinguaient seulement par un plus grand nombre de pratiques de piété; c'est eux qui, par leur assiduité, régularisèrent la coutume très ancienne des réceptions diurnes et noc-

1. *Matth.*, xix, 12, 21.

2. *I Cor.*, vii, 25 et sqq.

turnes qui sont l'origine du chœur des moines et du bréviaire des prêtres¹. On joignit ensuite à la continence la fuite du monde. Saint Jérôme, après avoir mentionné un ou deux personnages mythiques, donne comme le premier qui ait mené la vie parfaite dans le désert saint Paul, dont il nous a laissé une jolie biographie. Mais le véritable instituteur de la vie monastique fut le célèbre saint Antoine, que nous connaissons fort bien par l'histoire qu'en a écrite saint Athanase², lequel avait pour lui une grande vénération. Antoine vécut d'abord seul dans le désert qui borde la rive droite du Nil; il lui vint ensuite des disciples, qui voulaient profiter de son expérience dans la vertu. C'est ainsi qu'à la vie solitaire se juxtaposa, — pour s'y substituer ensuite au moins partiellement, — la vie religieuse en communauté. La soumission des disciples au maître qu'ils s'étaient choisi, fut regardée dès l'abord et comme la condition de leurs progrès et comme un exercice d'humilité; de la sorte, aux deux vertus caractéristiques du moine, la *pauvreté* et la *continence*, poussées jusqu'à une héroïque mortification, s'ajouta encore l'*obéissance*.

L'institution monastique eut un succès prodigieux en Orient, surtout en Égypte et en Palestine, et se communiqua ensuite à l'Occident; la crainte des vices

1. Dès le temps de Tertullien, on constate l'usage de consacrer par la prière non seulement le matin et le soir, mais les « heures » du jour, tierce, sexte et none. TERTULLIEN, *De oratione*, 25; *De jejunio*, 10 (P. L., t. I, col. 1192; t. II, col. 966). — CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromates*, VII, 7 (P. G., t. IX, col. 456); mentionne la même pratique, mais comme n'étant ni officielle ni universelle.

2. L'origine athanasienne de cette biographie, comme le caractère historique des autres renseignements qu'on possède sur saint Antoine, a été révoquée en doute. On incline aujourd'hui à admettre l'une et l'autre.

du monde, et aussi le dégoût des charges qu'il imposait, amenaient en foule les chrétiens aux solitudes. Il y eut également des monastères féminins. On distingue deux types de monachisme égyptien ¹. Le type antonien ou semi-érémitique florissait à Nitrie et à Scété; chaque individu y était, dans une large mesure, laissé à lui-même; l'influence des ascètes les plus en vue s'exerçait sur l'ensemble du peuple des moines, mais il n'y avait pas de hiérarchie officielle, et des liens purement volontaires unissaient le jeune disciple au maître à qui il s'était confié. Le type pacômien ou cénobitique, au contraire, qui s'établit dans l'Égypte du Sud, présente presque dès le début l'aspect d'une espèce d'état réglé, gouverné, centralisé. Le travail y est organisé; les moines foulons sont dans une maison à part, les moines charpentiers dans une autre, etc. Une certaine moyenne d'observance régulière est obligatoire pour tous, mais chacun est encouragé à dépasser ce minimum. — Les Égyptiens Bgoul et Schnoudi essayèrent de combiner la vie cénobitique avec les austérités plus grandes de Nitrie. — Les moines de Syrie, de Palestine et de Mésopotamie se firent remarquer par des mortifications plus recherchées encore et plus étranges. — C'est vers l'an 360 que saint Basile se retira dans une solitude du Pont et commença à rassembler des disciples. Ses règles et constitutions (qu'elles soient de lui ou d'Eustathe de Sébaste) tendent à réprimer la singu-

1. Nous ne faisons dans ce paragraphe que résumer, en lui empruntant çà et là jusqu'à ses expressions, l'excellent travail de dom C. BUTLER, à la fin de son étude sur l'*Histoire lausiacque* (*The Lausiac History of Palladius*, — dans les *Texts and Studies* de Cambridge, t. I, 1898, pp. 233-245).

larité et à rabattre l'esprit propre; elles insistent sur l'obéissance, sur la vie de communauté; elles donnent à la vie monastique une couleur, si l'on peut dire, plus européenne. C'est d'elles que procède, en somme, tout le monachisme grec.

L'étrange vie des moines frappa vivement l'imagination populaire et le désir d'une sainteté héroïque les poussa parfois eux-mêmes à de bien surprenantes inventions. Maints traits qui semblent légendaires ne sont que l'exacte vérité : rien de plus historique, par exemple, que le fait des stylites, solitaires qui vivaient sur une colonne et dont le plus célèbre fut saint Siméon. Il n'est donc pas très difficile de donner de la vie au désert une description bouffonne. Mais quand on cherche à préciser quel *idéal de perfection* se proposaient les moines, on est étonné du rôle considérable que joue, dans leur « spiritualité », l'observation psychologique, la sagesse pratique, et, pour tout dire d'un mot, le bon sens. Sur ce point, pas de différence entre ce premier évangile de la vie ascétique qu'est l'histoire de saint Antoine, écrite vers 360, et cette espèce de Somme de la science monastique que Cassien rédigea plus de soixante ans après pour des religieux gaulois. Il y a plus. Ceux qui sont familiers avec l'ascèse catholique, telle qu'aujourd'hui encore elle s'enseigne, et qui la comparent à celle du désert, sont surpris de la conformité parfaite et souvent littérale des deux enseignements. Sans doute il n'y a pas là simple coïncidence, mais aussi influence directe : les maîtres plus modernes de la vie spirituelle se sont formés à l'école des vieux moines. On ne peut nier pourtant que le changement eût dû

être plus notable, s'il n'y avait eu chez les premiers maîtres beaucoup de finesse et de largeur d'esprit.

Saint Antoine recommande la confiance et la joie : « Ne soyons pas tristes, dit-il, comme si nous périssions ; ayons confiance et soyons joyeux toujours, car nous sommes sauvés. » On vante sa sociabilité et sa figure gaie ; on prononce, à propos de ce grand solitaire, le mot de πολιτικός. Il exhorte au courage : dans la route de la vertu, ce n'est pas le temps qui importe, c'est le désir et la volonté. Accoutumé à la lutte contre les diables, il assure qu'il ne faut pas les craindre : ils sont furieux, mais ils sont faibles. Le « discernement des esprits » était l'un des dons les plus remarquables chez ce grand maître ; voici les règles qu'il en donne : quand une apparition rend l'âme craintive, troublée, triste, pleine du souvenir des siens et mal disposée envers ses frères les ascètes, quand elle y excite une « poussière de raisonnements » confus, c'est un signe des mauvais esprits ; ils approchent de l'âme avec tumulte et avec bruit, comme une troupe de méchants et turbulents jouvenceaux. Quand, après un instant de crainte, c'est une ineffable joie, courage, amour de Dieu, repos du cœur et paix des pensées, ce sont les bons anges qui sont là. Un trait fort important distingue cette spiritualité orientale du mouvement de piété que propagera, dans l'autre moitié du monde, l'expérience religieuse de saint Augustin. Comme les théologiens grecs du quatrième siècle, qui combattent non les pélagiens mais les manichéens, saint Antoine met plus en relief la bonté de la nature que ses misères, l'activité humaine que l'inspiration divine, la liberté et la responsabilité de nos actes que

les déficiences de notre volonté. C'est la même chose, pour saint Antoine, de « vivre selon la nature » et d'être parfait chrétien : « L'affaire, disait-il, n'est pas difficile, restons comme nous sommes nés et nous voilà vertueux¹. » Assurément, ce ne sont point là des louanges données à la « nature » au sens théologique où elle s'oppose à la « grâce : saint Antoine — comme les Cappadociens et saint Jean Chrysostome² — n'a pas poussé si loin la précision, qu'il ait didactiquement distingué bien moral naturel et bien surnaturel. Ce n'en serait pas moins mentir à l'histoire que de se refuser à voir le contraste des deux attitudes d'âme d'Antoine et d'Augustin, et d'en méconnaître l'importance dans l'histoire de la religion et de la piété.

Cela étant, on ne doit point trop s'étonner que l'introducteur de l'ascèse orientale en Gaule, Jean Cassien, ait été accusé de trop concéder au pélagianisme. Cassien précise et développe la conception de la vie spirituelle que nous venons d'esquisser. Le but de l'ascèse est la pureté du cœur; ce ne sont pas les miracles, mais les vertus qui sont admirables; tout ce qui est corporel (satisfaction et mortification, jeûne ou nourriture) n'est que moyen, et l'on en doit user dans la mesure où le requièrent les besoins de l'âme³. Il est même, finalement, plus

1. *Vie de saint Antoine*, par saint ATHANASE, 20 (P. G., t. XXVI; col. 873). Cf. les expressions toutes stoïciennes : ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἑστῶς, *ibid.*, 14; τὸ κατὰ φύσιν νοερόν, *ibid.*, 20; καθαρεύουσα ψυχὴ πανταχόθεν καὶ κατὰ φύσιν ἑστῶσα, *ibid.*, 34. Saint Nil donnait plus tard à ses moines le *Manuel* d'Épictète, très légèrement modifié.

2. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 143, n. 1.

3. *De Coenobiorum institutis*, liv. V (P. L., t. XLIX, col. 201 sqq.), *Conlationes*, I, 6 et 7; II, 5, 3; XV, 7 et 8 (P. L., t. XLIX, col. 488 sqq. 529, 527, 1004 sqq.).

dangereux d'excéder dans la rigueur que dans le relâchement¹ : ce qui est violent ne dure pas, et puis la vanité s'en mêle. On sentirait sans doute, par exemple, quelque vaine gloire à pouvoir dire qu'on n'use jamais d'huile dans ses repas : il sera donc recommandé de s'en verser toujours une goutte². Cassien célèbre la discrétion — discernement des esprits et discernement des actions à faire, jugement, modération — comme une indispensable vertu. Il célèbre aussi l'obéissance et fait très grand cas de la tradition ecclésiastique. On ne peut dire assurément que cette doctrine spirituelle si humaine et si sensée donne trop à l'inspiration et à la grâce ; il ne faudrait pas croire pourtant que Cassien ait pensé, comme Pélage, que l'homme peut, par ses propres forces, arriver à la sainteté. Il sait que, sans le fréquent recours à Dieu, sans l'esprit de prière, la perfection est impossible³.

Mais il est surtout psychologue, plus admirable au reste par son anatomie des actions humaines que par sa connaissance du fond du cœur humain. Telles de ses pages — l'analyse de l'ennui⁴, par exemple — sont des chefs-d'œuvre de finesse, relevés çà et là d'agréables touches d'humour. Quand Cassien n'aurait pas exercé une si capitale influence sur le développement de la spiritualité catholique, il mériterait encore d'être lu et relu pour les jours qu'il nous ouvre sur l'âme monastique au cinquième siècle et

1. *Conl.*, II, 17 : *Perniciosius continentia immoderata quam saturitas remissa supplantat* (P. L., t. XLIX, col. 550).

2. *Conl.*, VIII, 1 (P. L., t. XLIX, col. 719).

3. *Conl.*, I, 13; III, 7; IX, 2, 13, 25; XIV, 11, 5 (P. L., t. XLIX, col. 497, 566, 771, 785, 801, 972, 960).

4. *De Coenob. inst.*, X, 2 (P. L., t. XLIX, col. 365 sqq.).

pour la preuve qu'il fournit si abondamment que, même dans cette primitive ferveur du vieux monachisme, on n'exaltait pas l'inspiration au point d'étouffer la lumière de la raison naturelle.

Saint Augustin. — Le nom d'Augustin appelle tout d'abord celui de Pélage. C'est l'ascèse à outrance, c'est la spiritualité de l'effort et de la volonté, qui donna naissance à l'hérésie pélagienne, suivant laquelle l'homme peut arriver à la sainteté parfaite sans que sa volonté soit intérieurement aidée par la grâce de Dieu¹. Pélage, moine obstiné et austère, sorte de stoïcien au sein du christianisme, rencontra son maître dans le grand docteur de la grâce. Mais saint Augustin est bien autre chose que le vainqueur du pélagianisme ; si son importance dans l'histoire du dogme est considérable (bien que l'Église ait sanctionné ses condamnations et non point défini ses explications théologiques), son importance dans l'histoire de la piété est peut-être plus décisive encore. Saint Augustin a si vigoureusement *intériorisé* le christianisme, que tous ceux qui en ont vécu depuis son époque doivent quelque chose à sa piété.

« Que désires-tu connaître ? — Dieu et l'âme. — Rien d'autre ? — Absolument rien². » Cette âme qu'il veut connaître, c'est avant tout l'âme d'Augustin. Ce n'était pas une religion extérieure que

1. On peut se faire une idée de l'ascétisme et de la religion de Pélage par la lettre qu'il écrivit à la vierge Démétrias (et qu'on trouvera, soit parmi les œuvres de saint Jérôme, *P. L.*, t. XXX, col. 45 sqq., soit parmi celles de saint Augustin, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1099 sqq.). Sa conception de la vertu est dominée par cette idée que le pouvoir de faire le mal est pour l'homme un honneur et un bien.

2. *Soliloques*, 1, 2, 7 (*P. L.*, t. XXXII, col. 872).

celle de saint Paul ; cependant, l'homme que l'apôtre a en vue, et dont il décrit aux Romains les angoisses intimes, c'est moins Paul que l'humanité. Saint Justin nous raconte son pèlerinage à la recherche de la vérité : c'est l'histoire d'une intelligence que ne peut satisfaire aucune doctrine, ce n'est pas l'histoire de deux amours, l'amour infini tirant à soi l'amour créé, et celui-ci cherchant instinctivement l'autre, alors même qu'il semble le fuir. Les *Confessions* de saint Augustin, au contraire, sont précisément cela.

Essentiellement individuelle¹, la piété d'Augustin est aussi essentiellement intellectuelle. Si la religion est pour lui la poursuite de deux amours, elle est aussi la rencontre de deux esprits, l'esprit humain qui, dans son fond, ne trouve que misère, et l'Esprit infini, la Vérité immuable et béatifiante. Sa piété s'appuie sur le dogme, elle vit de lui, et il n'en resterait rien, si le dogme venait à disparaître. Ceux-là se trompent qui secrètement dominés par ce préjugé de l'antipathie de l'esprit et du cœur qui fait le fond du protestantisme, voient dans la religion d'Augustin une réaction contre le dogmatisme grec, alors qu'il y a liaison naturelle entre l'intensité de sa vie intérieure et la force de son adhésion à la vérité dogmatique : Si Dieu m'est intérieur, plus intérieur que moi-même, *interius intimo meo*, c'est que Dieu, c'est la vérité. Il a été comme personne, a-t-on dit, un

1. Ce caractère individuel n'empêche pas d'ailleurs les *Confessions* d'être en même temps qu'une autobiographie ce qu'un éditeur anglais appelle « a religious classic » ; l'analyse profonde d'une riche personnalité ne peut manquer d'atteindre des parties de l'homme éternel, et l'on s'explique que des esprits aussi divers que Pétrarque et sainte Thérèse aient cru retrouver dans les *Confessions* des traits de leur propre histoire.

chercheur de bonheur et un chercheur de vérité. Il eût fallu ajouter que ces deux recherches, pour lui, n'en font qu'une. « Je t'invoque, ô mon Dieu, Vérité ! » Ce cri sort vraiment du fond de l'âme d'Augustin. Bien, bonheur, vérité sont pour lui inséparables. Il n'y a pas la moindre parcelle de « moralisme ¹ » dans saint Augustin, et de son « volontarisme » même il ne faudrait parler qu'avec de grandes réserves et de claires explications, sous peine de tomber dans d'étranges méprises. Rien de plus étranger à son esprit que ce goût si répandu dans le monde moderne de préférer la *chasse* à la *prise*, l'effort au résultat, la voie au terme. Il explique la célèbre parole du Christ : « Je suis la voie, la vérité et la vie », en disant : « Il est la voie selon sa forme d'esclave ; il est la vérité selon sa forme de Dieu ². » C'est mettre la vérité infiniment au-dessus de la voie, et, par conséquent, reconnaître la valeur subordonnée de l'acte moral. Rien de plus antipathique à la foi d'Augustin que l'idée que l'action vertueuse est un bien en soi, et n'a pas d'autre digne récompense qu'elle-même. Sa morale est franchement eudémone : « Désirer le souverain bien, c'est bien vivre... La poursuite de Dieu, c'est l'appétit du bonheur ³. » L'expérience d'une longue vie chrétienne ne fait que fortifier en lui cette conviction ⁴. La vision de la souveraine vérité ⁵, c'est le vrai bien, parce que

1. Nous appelons *moralisme* la manière de voir d'après laquelle la vertu morale, ou serait le bien suprême, la fin dernière, ou aurait quelque valeur indépendamment de son rapport au bien suprême, à la fin dernière.

2. *De Trinitate*, I, XII, 24. (P. L., t. XLII, col. 837).

3. *De moribus Ecclesiae*, I, 48 et 46 (P. L., t. XXXII, col. 1319 et 1330).

4. *De Trinitate*, XIII, VIII, 41. (P. L., t. XLII, col. 1022).

5. « Au ciel, dit saint Augustin, la nourriture c'est la vérité : *cibus*

la patrie, c'est le bonheur, c'est la récompense. *Visio est tota merces*. Notre perfection consiste, non pas à donner à Dieu, mais à en recevoir, et au ciel il nous donnera plus que notre amour n'en pourra prendre : *Fons vincit sitientem*. On pense bien qu'avec de pareilles idées il était fort éloigné de tout quiétisme; lorsque la vertueuse Proba l'interroge sur ce qu'il faut demander dans la prière : « Demandez le bonheur, répond-il, *ora beatam vitam*¹. »

Si l'intensité de la vie intérieure individuelle est l'aspect le plus original et le plus admirable de la piété d'Augustin, elle n'en est pas l'aspect unique : les écrivains protestants sont les premiers à y reconnaître l'élément, comme ils disent, de « catholicisme vulgaire » qu'il est impossible de n'y pas voir. C'est d'abord la soumission à l'Église. L'Église est une condition essentielle de la foi d'Augustin; dans l'examen et le classement de ses raisons de croire, le fait de l'Église prime l'Évangile. « Je ne croirais pas à l'Évangile, si l'autorité de l'Église catholique ne m'y invitait². » Vis-à-vis de la tradition, des conciles, du siège de Rome, il se montre non seulement respectueux, mais, dans toute la force du terme, obéissant³. L'amour pour « la vie de l'Église » est

veritas ». In Joannem, xxx, 7 (P. L., t. XXXV, col. 1636). Dans cette affirmation du caractère intellectuel, contemplatif, de la béatitude, comme de la valeur subordonnée de l'action morale, se rencontrent et s'unissent les deux plus grands docteurs du catholicisme, qu'on a souvent voulu opposer. L'intellectualisme thomiste plonge ses racines les plus profondes dans la doctrine augustinienne de la vérité.

1. Lettre 130, iv, 9 (P. L., t. XXXIII, col. 497).

2. *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, 5, 6 (P. L., t. XLII, col. 176). Sur ce texte, cf. L. DE MONDADON, *Bible et Église dans l'Apologétique de saint Augustin*, dans *Recherches de science religieuse*, mai-juin 1911.

3. La formule : *Roma locuta est, causa finita est*, n'est pas en ces

poussé jusqu'à l'enthousiasme dans le livre qu'il lui a consacré¹. Ce « catholicisme vulgaire », c'est-à-dire intégral, de saint Augustin, se reconnaît encore au cas qu'il fait des sacrements, à la place, qu'il donne, dans son existence, aux exercices de mortification, à la prière pour les morts, au culte des saints. Son exemple prouve de façon éclatante que ces pratiques, comme aussi la dépendance vis-à-vis de l'Église (hiérarchie et tradition, s'allient fort bien à une grande liberté intérieure et à une totale remise du cœur à Dieu.

L'Église et l'État. La fin du monde romain : Église latine et Église grecque. — Par le monachisme, l'Église avait dérivé en des cadres disciplinés des enthousiasmes qui auraient pu, comme à l'époque du montanisme, risquer de provoquer des schismes; elle avait renouvelé la ferveur du clergé et des fidèles en offrant à tous les regards en une lumière vive l'idéal de la perfection chrétienne. Mais ce mouvement n'avait pu se développer avec tant de succès que parce que la persécution sanglante avait cessé. Seule la paix de l'Église et de l'État permettait ces fondations continues et régulières. Après trois siècles d'hostilité, les deux pouvoirs temporel et spirituel s'étaient réconciliés en la personne de l'Empereur Constantin et du pape Sylvestre. Par une lente

termes de saint Augustin; on en trouve l'équivalent dans le sermon cxxx, n° 10 (*P. L.*, t. XXXVIII, col. 734) : « De hac causa [pélagianisme] duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam : inde etiam rescripta venerunt : causa finita est. Utinam aliquando liniatur error! »

1. *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 62, etc. (*P. L.*, t. XXXII, col. 336).

évolution, brusquement interrompue sous Julien l'Apostat, puis reprise et menée à terme sous Théodose, le christianisme allait devenir religion d'État. L'Église regarda comme un insigne bienfait cette situation privilégiée, et, quelles qu'aient été les fautes et les ingérences indiscreètes du premier empereur chrétien, elle conserva toujours à l'initiateur de la paix religieuse une inaltérable reconnaissance. Protégée par le bras séculier, elle put s'organiser suivant ses lois, recourir à des mesures dont l'amplitude eût étonné les chrétiens des temps de persécution, provoquer des réunions plus imposantes que les assemblées les plus nombreuses, précédemment tenues en Afrique, en Italie et même en Orient. L'ère commence des grands conciles œcuméniques, qui définissent le dogme contre les hérésies trinitaires et christologiques du quatrième et du cinquième siècle, précisent et complètent les règles de la discipline ecclésiastique. L'Église met à profit la liberté pour développer ses institutions : le clergé est accru, la liturgie sortant des catacombes pour se déployer au grand jour des basiliques s'amplifie, la propriété ecclésiastique s'étend, l'organisation des évêchés, métropoles et patriarchats s'affermir, surtout en Orient ; — en Occident, l'œuvre fut entravée par les invasions barbares. L'évangile entame et conquiert graduellement les masses populaires là où elles avaient jusqu'alors résisté. Le paganisme, d'abord toléré et même obstinément défendu par des membres de la haute aristocratie romaine, comme le préfet Symmaque, est définitivement prohibé par les lois de Théodose. L'Église n'avait plus à craindre la rivalité d'un culte publiquement organisé ; il lui restait à

combattre les survivances des mœurs et de la mentalité païennes, enracinées par des siècles de tradition : lutte tenace, et qui dure encore.

L'Empire protégeait l'Église, et celle-ci, en retour, priait officiellement pour l'ordre, pour la paix, pour les princes ¹. Le danger était que cette protection de l'État ne devînt onéreuse tutelle. Déjà Constantin avait mis à intervenir dans la querelle du donatisme un zèle plus ardent qu'éclairé. Du moins n'était-il pas sorti de la ligne de l'orthodoxie. Ses successeurs gardèrent la même propension à se mêler des questions religieuses. Constance se fit le soutien de l'arianisme contre l'intrépide Athanase et le moins inflexible Libère ², et plus tard Valens reprit la même cause contre saint Basile. Il est vrai que cette hostilité fut amplement compensée par l'amitié de Théodose pour saint Ambroise.

En Occident, la chute de l'empire vint brusquement dénouer une situation qui, malgré des abus, laissa bon souvenir à l'Église. Cette ruine du vieux monde romain, en accentuant l'isolement politique de l'Orient, risquait d'aggraver ses tendances au

1. Même lorsqu'il n'y aura plus d'empereur à Rome, l'Église continuera à unir dans ses pieux désirs « la sécurité romaine et la dévotion chrétienne ». « Nostris, quaesumus, Domine, propitiare temporibus, ut tuo munere dirigantur et Romana securitas et devotio christiana » (dans les prières quotidiennes après le sacramentaire dit grégorien, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 498, et dans le sacramentaire dit léonien, *P. L.*, t. LV, col. 84). M^{sr} DUCHESNE remarque que ce sacramentaire, « dans les prières publiques, mentionne toujours l'empire romain et avec un sentiment très vif de loyalisme » (*Origines du culte chrétien*, chap. V, § 1).

2. Sur cette défaillance de Libère, DUCHESNE écrit, *Histoire ancienne de l'Église*, II, 281 : « Il n'abandonna pas le concile de Nicée. Il signa une formule ; mais au moment où nous sommes, les formules que les Orientaux présentaient aux Occidentaux n'avaient rien de contraire à la foi ; on ne pouvait que leur reprocher de n'être pas assez précises. »

séparatisme religieux. Il ne paraît pas exagéré de faire remonter à la fondation même de Constantinople les premiers germes vivaces de cet esprit de scission. L'union de l'Église et de l'État avait paru aux Orientaux chose si naturelle que la création à Constantinople d'une capitale d'empire avait constitué du même coup un nouveau centre religieux, une nouvelle Rome. Dès la fin du quatrième siècle, après bien des luttes et des rivalités avec les anciens patriarchats, l'évêque de Constantinople prenait le pas sur ses collègues d'Antioche et d'Alexandrie. Le troisième canon du deuxième concile œcuménique, tenu à Constantinople en 381, proclame que « l'évêque de Constantinople doit avoir la prééminence d'honneur après l'évêque de Rome, *car cette ville est la nouvelle Rome* ¹ ». Le vingt-huitième canon du concile de Chalcédoine développe cette même considération : « La nouvelle Rome, honorée par la résidence de l'empereur et du sénat et jouissant des mêmes privilèges que l'ancienne ville impériale, doit avoir les mêmes avantages dans l'ordre ecclésiastique et être la seconde après elle ². » C'était poser le principe que la suprématie religieuse est en fonction du rang politique. Rome refusa de ratifier ces décrets ³ mais ils furent confirmés par l'empereur Justinien I^{er} et passèrent dans les faits. Ainsi se constitua un christianisme grec offi-

1. Cf. HEFELE, *Histoire des conciles* (revue par dom Leclercq), Paris, 1908, t. II, 1^{re} partie, p. 24, et t. II, 2^e partie, appendice III, p. 1260 sqq.

2. HEFELE, *op. cit.*, t. II, 2^e partie, p. 817.

3. Le pape saint LÉON, en protestant contre les empiètements de Constantinople, rappelait la différence de la constitution civile et de la constitution ecclésiastique : « *Alia tamen ratio est rerum saecularium, alia divinarum; nam praeter illam petram quam Dominus*

ciel dont la tête fut moins le patriarche que le *basileus*. Les souverains byzantins, en effet, monopolisèrent à leur profit le gouvernement ecclésiastique, et se constituèrent juges des controverses doctrinales. Le plus grand d'entre eux, Justinien I^{er}, inaugura la série des empereurs pontifes et théologiens, d'une théologie malheureusement ondoyante, tour à tour nicéenne, monothélite ou iconoclaste. Longtemps encore, il est vrai, les *basileis* continueront à proclamer la suprématie spirituelle de Rome, mais ils n'auront point de scrupule d'en neutraliser les effets, même par la violence, lorsqu'ils les jugeront opposés à leurs fantaisies doctrinales ou à leurs calculs politiques¹. En face de ces empiétements, tout en se proclamant, aussi longtemps qu'elle put, sujette du *basileus* de Byzance, la papauté ne manqua pas, dans l'ensemble, au devoir de rappeler aux Grecs son autorité souveraine. Si quelques papes, comme Vigile et Honorius, sans rien sacrifier du dépôt de la foi, se montrèrent trop complaisants aux caprices des princes, beaucoup leur opposèrent une courageuse fermeté². Au cinquième siècle, le même saint Léon qui avait arrêté Attila marchant vers Rome, en imposait aux Grecs par la largeur et

in fundamento posuit, stabilis erit nulla constructio.» *Epistula* civ, 3 (P. L., t. LIX, col. 995). Le même pape, d'ailleurs, ne méconnaissait pas le prestige que la splendeur antique de Rome ajoutait à sa situation chrétienne. *Sermo* LXXXII, in *Natali app. Petri et Pauli*, P. L., t. LIV, col. 422 sqq.

1. Cf. J. PARGOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 44, 189, Paris, 1905.

2. Une anecdote, racontée par le *Liber Pontificalis*, symbolise bien les deux situations, le conflit de la force et du droit. « Sois de mon avis, disait Justinien au pape Agapit, ou je t'exile. » Et le pape de répondre : « J'étais venu, pécheur que je suis, voir le très chrétien empereur Justinien, mais voilà que je trouve Dioclétien. Je ne crains pas tes menaces. » *Liber pontificalis*, I, 287 (édit. L. DUCHESNE).

la netteté de sa doctrine, cassait le « brigandage » d'Éphèse, et par sa lettre à l'évêque Flavien traçait au concile de Chalcédoine la règle de foi à définir contre les monophysites. Au sixième siècle, Silvère, pour avoir été d'un autre avis que Justinien, mourait misérablement dans une île de la mer Tyrrhénienne, réduit « au pain de la tribulation et à l'eau de l'angoisse »¹. Au septième siècle, le pape saint Martin se voyait de même exilé pour s'être opposé au monothélisme de l'empereur Héraclius; au huitième siècle, même résistance de Grégoire II et Grégoire III aux entreprises de l'iconoclaste Léon l'Isaurien. Des saints et des polémistes, dont le plus célèbre est saint Jean Damascène, s'unissent aux papes pour soutenir la cause catholique. Leur influence, jointe à celle des moines, est assez puissante pour faire triompher le culte des images, elle ne brise pas les tendances schismatiques favorisées par un clergé courtisan. Les conflits sans cesse renaissants préparent les esprits à la rupture fatale. « Depuis l'avènement de Constantin à l'empire d'Orient (323) jusqu'au septième concile œcuménique (787), c'est-à-dire pendant une durée de quatre cent soixante-quatre ans, on ne compte pas moins de deux cent trois années où l'épiscopat, soit de l'Orient tout entier (y compris l'Égypte et l'Illyricum), soit seulement des régions qui relevaient d'Antioche et de Constantinople, c'est-à-dire de l'Église impériale, fut et demeura en schisme avec le siège apostolique... Encore avons-nous négligé quelques petites ruptures passagères¹. » Les

1. *Liber pontificalis*, I, 293.

principes posés aux quatrième et cinquième siècles portaient leurs fruits. Si chaque ville doit régler son rang ecclésiastique d'après son importance civile et politique, Constantinople, la résidence du *basileus*, du prince « égal aux apôtres », peut-elle dépendre de Rome, la cité déchue, ouverte aux barbares, privée de sénat et d'empereur? C'est Rome qui est maintenant la sujette des Byzantins, sujette humiliée, à qui l'on ne pardonnera pas de chercher protection auprès des Francs, alors même que l'Orient ne pourra plus rien pour sa défense. Est-ce de cette rivale avilie ou révoltée que l'orgueilleuse Byzance peut attendre la lumière? Et puis, plus profonde que les blessures de l'orgueil politique, plus profonde même, semble-t-il, que les divergences doctrinales et disciplinaires, — insertion du *Filioque* dans le symbole, usage du pain azyme, célibat ecclésiastique, etc.², — il y avait l'antipathie des deux civilisations, ou plutôt, pour parler le langage byzantin, de la barbarie et de la civilisation. Que pouvait-il y avoir de commun entre Constantinople, la reine des élégances, la cité assise aux bords du Bosphore dans le miroitement de l'or et des pierres, et les rustres occidentaux! Et ce dissentiment foncier rendrait les rapprochements superficiels et momentanés; même quand Byzance aura besoin des Latins, elle les méprisera. « Les Grecs, pourront

1. M^{re} DUCHESNE, *Églises séparées*, 164-165, Paris, 1896. L'auteur y donne le détail de ces schismes temporaires.

2. On trouvera la liste de ces griefs, dont quelques-uns font sourire, comme le reproche fait aux Latins de jeûner le samedi et de permettre le laitage la première semaine de Carême, dans le fameux manifeste de Photius, renouvelé plus tard avec quelques additions par Michel Cérulaire. Migne, P. G., t. CII, col. 721 sqq.

bien, par nécessité, se rapprocher des gens d'Occident; ils pourront bien, par caprice, adopter telle ou telle de leurs modes. Sous les alliances passagères, sous les emprunts momentanés, le mépris fondamental subsiste dans la claire conscience de la supériorité éclatante du « Romain » sur le « barbare ¹ ».

Cette séparation des deux Églises reste à jamais lamentable, mais il est permis de douter qu'elle ait notablement affecté l'évolution subséquente de la chrétienté d'Occident. Celle-ci vivait de sa vie propre et progressive, et possédait en elle-même les éléments de son développement, pour le mal comme pour le bien. Peut-être une connaissance plus répandue des Pères grecs, un contact plus permanent avec leur franc optimisme, eussent-ils atténué les dangers de cet augustinisme exclusif, dont certains excès de langage et de doctrine ne devaient pas être sans influence sur la naissance et le succès du luthéranisme, du calvinisme et du jansénisme. La conséquence la plus déplorable du schisme fut sans doute l'arrêt de l'expansion chrétienne à l'Orient. Voisins des peuples d'Asie, unis à eux par maintes affinités, les Grecs étaient leurs évangélistes naturels. Cette pénétration normale du christianisme à l'Orient commença du temps de l'ancienne Église, gagna la Perse, toucha l'Inde et la Chine, puis s'arrêta. Ce fut un grand malheur. Les Occidentaux reprirent l'œuvre d'évangélisation, mais avec la bonne nouvelle, ils apportaient nécessairement leur mentalité et leurs méthodes. Aujourd'hui encore, au

1. CHARLES DIEHL, *Études byzantines*, 2^e série, p. 25, Paris, 1903.

Japon et en Chine, le christianisme n'a pas entièrement dépouillé l'apparence d'une importation étrangère.

Dédaignée de Constantinople, pratiquement séparée de l'Orient, la Rome chrétienne ne s'abandonna pas. Pendant que les Grecs raffinaient leur civilisation, rétrécissaient leur christianisme par l'exagération des dévotions matérielles et de la soumission au pouvoir, fractionnaient leur Église par la concession de patriarchats aux Bulgares, aux Serbes, aux Vlakho-bulgares, des peuples nouveaux avaient inondé et noyé les digues et les barrières du monde romain. Dans la disparition des splendeurs passées, dans le déclin de l'aristocratie romaine, dans l'effacement du prestige impérial, l'Église seule restait debout, vivante et active. Devant ce naufrage de toute une civilisation, elle comprit qu'une grande tâche s'imposait : sauver les débris du monde antique qui pourraient entrer dans les édifices nouveaux. Les ouvriers ecclésiastiques furent des plus nombreux et des plus empressés à s'employer à cette œuvre de salut, préparant ainsi l'Église à devenir la maternelle éducatrice des nations occidentales.

Pierre ROUSSELOT et Joseph HUBY.

Bibliographie.

Pour une bibliographie détaillée, nous renvoyons aux histoires de l'Église : FUNK-HEMMER, *Histoire de l'Église*, 2 vol., Paris, 1912; — MARION, *Histoire de l'Église* ³, 3 vol.,

Paris, 1908; — surtout ALBERS-HEDDE, *Manuel d'histoire ecclésiastique*, 2 vol., Paris, 1908.

Sur l'expansion du christianisme, textes et faits ont été rassemblés par A. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*², Leipzig, 1906; — bref résumé dans J. RIVIÈRE, *La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris, 1907. — On trouvera encore grand profit à consulter TH. MAMACHI, O. P., *Origines et antiquitates christianæ*, 5 vol. in-4°, Rome, 1749-1755.

On peut prendre une première vue d'ensemble de la littérature patristique dans O. BARDENHEWER, *Patrologie*³, 1 vol., Fribourg-en-Brigau, 1911 (donne sur chaque auteur une bibliographie presque exhaustive); — H. B. SWETE, *Patristic Study*², 1 vol., Londres, 1902. — Sur les Pères grecs, voir P. BATIFFOL, *Littérature grecque*² (Anciennes littératures chrétiennes), Paris, 1898.

Pour une étude plus approfondie des questions d'authenticité et de chronologie, on peut consulter O. BARDENHEWER, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur* (jusqu'au commencement du IV^e siècle), 2 vol., Fribourg-en-B., 1902-1903; — A. HARNACK, *Geschichte der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, *Die Ueberlieferung und der Bestand der Altch. Litt.*, Leipzig, 1893; t. II et III, *Die Chronologie...*, Leipzig, 1897-1904; — pour l'Afrique chrétienne, P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 3 vol., Paris, 1901-1905.

Le mouvement doctrinal est exposé dans les histoires du dogme : J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. I, *La théologie anténicéenne*, Paris, 1905; t. II, *De saint Athanase à saint Augustin*, Paris, 1909; t. III, *La fin de l'âge patristique*, Paris, 1912; — J. SCHWANE, *Histoire des dogmes* (traduction Degert), 6 vol., Paris, 1903-1904; — au point de vue du protestantisme large, A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*⁴, 3 vol., Tubingue, 1909; — FR. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*⁴, Halle, 1906.

On peut compléter par des monographies : M^{re} FREPPEL, *Cours d'éloquence sacrée*, 10 vol., Paris, 1885-1889 (dépassé sur bien des points, mais l'ensemble reste utile); — A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905; *La théologie*

de saint Hippolyte, Paris, 1906; — articles importants du *Dictionnaire de théologie catholique* VACANT-MANGENOT : Ambroise (A. LARGENT); — Arianisme (X. LE BACHELET); — Athanase (X. LE BACHELET); — Augustin (E. PORTALIÉ); Clément d'Alexandrie (A. DE LA BARRE); Cyrille d'Alexandrie (J. MAHÉ); — sur la gnose, art. *Gnosis*, Marcion de G. KRÜGER dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* de HAUCK (Leipzig); — art. *Gnose*, de M^{sr} DUCHESNE dans le *Dictionnaire apologétique*, publié par A. D'ALÈS, Paris, 1912.

Un premier contact avec les textes est facilité par des publications telles que la collection HEMMER-LEJAY, *Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme* (Paris, Picard; textes avec traductions); — les *Cambridge Patristic Texts* (Cambridge University Press; textes simplement annotés); — la collection *La Pensée chrétienne* (Paris, Bloud; traductions de morceaux choisis de Pères). — Les *Enchiridia* publiés par la maison Herder, Fribourg-en-B., forment à eux trois un recueil complet des principaux textes historiques ou dogmatiques : DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion Symbolorum*¹¹, 1911; — C. KIRCH, *Enchiridion fontium historię ecclesiasticę antiquę*, 1910; — M. J. ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion Patristicum*, 1911.

Les événements extérieurs de la société ecclésiastique, persécutions, rapports avec l'empire, etc., sont traités dans toutes les histoires de l'Église. — Rappelons seulement les ouvrages de PAUL ALLARD, *Histoire des persécutions*, 5 vol., Paris, 1885-1890; *Le Christianisme et l'Empire romain*, Paris, 1897; *Dix leçons sur le martyre*², Paris, 1906; — du duc DE BROGLIE, *L'Église et l'Empire romain au IV^e siècle*, 6 vol., Paris, 1867-1868. — La *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, janvier 1911, a donné un article de C. CALLEWAERT, *La base juridique des premières persécutions*, avec bibliographie complète du sujet.

On aura une première vue du développement de la liturgie dans DOM CABROL, *Origines liturgiques*, Paris, 1906; *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900; — L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*⁵, Paris, 1909. — Sur le bréviaire, lire P. BATIFFOL, *Histoire du bréviaire romain*³, Paris, 1911.

Sur le monachisme, outre des textes intéressants comme la

Vie de saint Antoine (P. G., t. XXVI, col. 835 sqq.), — *l'histoire lausique de Pallade* (édition de DOM BUTLER, *The Lausiack History of Palladius* dans les *Texts and Studies*, t. VI, Cambridge, 1898-1904), — les *Conférences de CASSIEN* (P. L., t. XLIX) ou éd. Petschenig, Vienne, 1886, — la *Vie de saint Siméon Stylite* (édition H. LIETZMANN dans les *Texte und Untersuchungen* de Harnack, Bd. 32, H. 4, Leipzig, 1908); — on peut voir LADEUZE, *Le cénobitisme Pachomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, Louvain, 1898; — S. SCHIWIEZ, *Das morgenländische Mönchtum*, t. I, Mayence, 1904; — MARIN, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1898; — G. GOYAU, *Sainte Mélanie*, Paris, 1908; — PAUL ALLARD, *Saint Basile* ⁴, Paris, 1903.

Sur l'Église grecque, son histoire et ses doctrines, on trouvera des indications précises et résumées dans A. FORTESCUE, *The orthodox Eastern Church* ², Londres, 1908; — J. PARGOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905; — L. DUCHESNE, *Églises séparées* ², Paris, 1905. — Les *Études byzantines* de CH. DIEHL, 2 séries, Paris, 1905-1908, et surtout son *Justinien*, Paris, 1901, sont utiles pour éclairer le milieu byzantin. — Sur Photius et le schisme grec, l'ouvrage capital reste celui du cardinal J. HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, 3 vol., Ratisbonne, 1867-1869.

SECTION III. — LE CHRISTIANISME DU MOYEN ÂGE

I. — *L'esprit chrétien au moyen âge*. L'Église et les Barbares. — Les moines d'Occident. Saint Benoît. — L'Église et le royaume de Dieu. — Développement de la religion extérieure. — La vie intérieure. — Saint Bernard. — Saint François. — L'Imitation de Jésus-Christ. — La scolastique. Saint Thomas d'Aquin.

II. — *L'antichristianisme, l'anticatholicisme, la fin du moyen âge*.

Bibliographie.

De la masse des renseignements fournis par l'histoire de l'Église, l'histoire du culte et l'histoire des

idées au moyen âge, se dégagent trois faits principaux qui dominent tout le développement de la religion chrétienne pendant cette période. Premièrement, l'Église n'est plus un petit troupeau et comme une faction qui divise les familles et inquiète l'État; elle ne s'abrite même plus, étrangère honorée, dans l'ancien établissement de l'empire romain, construit sans elle; maintenant, elle s'est fortifiée et *dilatée* au point d'englober, en les pénétrant de sa vertu propre, les familles, les jeunes nations, la société civile et la vie publique tout entières. Deuxièmement, la piété *s'humanise*: le culte matériel reçoit de surprenants accroissements, et le cœur des fidèles s'éprend d'une tendresse nouvelle pour les saints, pour la Vierge, pour l'humanité du Christ. En troisième lieu, la doctrine se définit avec une croissante précision et revêt la forme d'un système *scientifique* sous l'effort de la pensée scolastique.

Ces trois grands traits du christianisme médiéval sont solidaires. La haine de l'École, la révolte contre la puissance ecclésiastique et le mépris de la piété catholique, au nom du culte en esprit, sont les trois forces dont le triomphe, dans une grande partie de la chrétienté, marquera la fin du moyen âge.

I. — L'Esprit chrétien au moyen âge.

L'Église et les Barbares. — Le moyen âge occidental est « caractérisé, — comme l'a bien vu Auguste Comte, — par le perfectionnement universel de la sociabilité humaine ». Il y aurait sans doute quelque exagération à vouloir rapporter à l'idée chrétienne tout l'honneur de cette constitution géné-

rale de groupements sociaux, de cette agglomération continue de « noyaux générateurs », dont le réseau couvrit notre Europe et fournit le canevas de la chrétienté d'abord et ensuite de la société moderne. Mais il serait beaucoup plus vain de vouloir isoler l'apport de l'Église dans cette séculaire construction de la grande ruche humaine où nous vivons encore. Tant que l'empire romain avait pu tenir bon contre le flot des barbares, l'Église lui avait conservé une robuste fidélité : les écrits de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Paulin de Nole abondent en déclarations du loyalisme le plus franc ; c'est à célébrer l'union du Christ et de Rome que le poète Prudence consacre le meilleur de son inspiration. D'autant plus inclinée à pardonner les anciennes persécutions que la gloire toujours rayonnante de ses martyrs la dédommageait de ses souffrances passées, l'Église était reconnaissante à l'empire de cette paix et de cette unité romaines qui avaient rendu possibles son organisation administrative et la tenue de ses conciles. Les premiers chocs des invasions n'ébranlèrent point cet attachement ; les missionnaires, envoyés aux tribus qui avaient franchi le Danube, travaillèrent tout à la fois à étendre le royaume de Dieu et la civilisation impériale ; à l'exemple de Nicéas, évêque de Remesia au pays des Daces, ils enseignaient à leurs néophytes à « chanter le Christ avec un cœur romain ¹ ». Quand l'empire d'Occident, s'abandonnant lui-même, eut

4.

« Per te

« Barbari discunt resonare Christum

« Corde Romano. »

PAULIN DE NOLE à son ami Nicéas, *P. L.*, t. LXI, col. 483.

définitivement succombé sous les coups d'Alaric, la Rome chrétienne devint comme naturellement l'héritière de la Rome impériale. Elle en conserva le sens pratique, l'esprit de gouvernement et assez souvent jusqu'aux divisions administratives; à la *civitas* succéda l'évêché, à la province romaine la province ecclésiastique, régie par un métropolitain. Sous la surface toujours mouvante des états barbares, l'Église maintint des cadres fixes qui survécurent aux bouleversements des invasions et même au morcellement de la féodalité. En ces temps de trouble et de division, elle fut vraiment le principe d'unité, la gardienne de l'ordre et de la tradition. Par ses évêques, devenus en fait, sinon en titre, les défenseurs des cités, elle servit d'intermédiaire entre les barbares et les populations d'empire, et fut l'instrument de leur fusion. Par ses monastères, elle sauva du désastre le trésor des littératures anciennes, et, au vif même de l'invasion, sut promouvoir des formes nouvelles d'ascétisme chrétien.

Les moines d'Occident. Saint Benoît. — La vie monastique, en Occident, commença par être une imitation de celle qu'on menait en Égypte¹. C'est le cas pour les premiers débuts, en Italie. C'est le cas pour les fondations gauloises de saint Martin (dont la première date environ de 360). Nous avons déjà parlé de Cassien, grand fervent des pratiques égyptiennes. A Lérins, le plus célèbre de nos anciens monastères du midi, l'esprit égyptien règne. Il règne parmi les ascètes du centre de la France, que nous

1. DOM C. BUTLER, *The Lausiack History*, citée plus haut, p. 245-251.

connaissions par Grégoire de Tours. Il règne parmi les Irlandais et les Gallois, quelles que soient les origines historiques du monachisme celtique. Un grand initiateur, saint Benoît de Nursie (v. 480-550), devait substituer à ce type d'ascétisme une forme de vie mieux adaptée aux conditions occidentales.

Transportées telles quelles sous le climat italien, les observances égyptiennes s'étaient révélées impraticables; à une ferveur indiscrete et rapidement éteinte avaient succédé le découragement, le laisser-aller, la démoralisation. Saint Benoît, qui connaissait, pour l'avoir pratiquée dans toute sa dureté, la vie érémitique, « prescrivit à ses moines un vêtement convenable, une nourriture suffisante, une large mesure de sommeil (environ huit heures); il réduisit le temps de la prière et découragea les aventures ascétiques¹ ». Sans doute, il professe la plus haute estime pour les grands héros du désert; il pense ne les suivre que de loin, et n'écrire « qu'une petite règle pour débutants », *minima inchoationis regula*. Mais cet idéal modeste et nouveau devait valoir à l'Eglise une grande foule de grands saints. La Règle, comme telle, parce qu'elle était la règle, la conformité humble et fidèle à la communauté, devait faire éclore et nourrir les plus précieuses vertus sociales, et favoriser d'autant mieux la piété, qu'elle la préservait plus sûrement des excès possibles.

« Saint Benoît a fait de sa règle un code complet de la vie monastique et de ses obligations. Il organise le monastère, les attributions de l'abbé et la distri-

1. DOM C. BUTLER, *l. c.*, p. 251.

bution des offices, l'emploi du temps, l'exercice des vertus religieuses et chrétiennes, la liturgie, la répression des fautes... Il expose en même temps une doctrine spirituelle élevée et discrète... Les moines sont toujours ensemble au chœur, au réfectoire, au dortoir, au travail, formant une famille très unie... Tantôt étudiant, tantôt travaillant des mains, ils mènent une vie très occupée. Le chant des offices leur prend de longues heures. Ils le prolongent surtout la nuit. Les offices sont distribués dans l'ordre que le bréviaire romain a conservé¹. »

Ce qui prouve le mieux la sagesse surhumaine de la règle bénédictine, c'est l'abondance et la variété des fruits qu'elle a produits. Les fils de saint Benoît ont été défricheurs et poètes, missionnaires et copistes, orateurs et contemplatifs, bienfaiteurs des pauvres et conseillers des rois. Nous ne tenterons pas, après tant d'autres, la description de l'ancien monastère bénédictin, d'où rayonnait sur tout le pays environnant l'influence religieuse, tandis qu'on y reproduisait les chefs-d'œuvre et qu'on y conservait l'esprit de la sagesse antique, — vie calme, mais d'une intense fécondité, vie que Newman appelait audacieusement « virgilienne »², et qui était si excellemment chrétienne. Nous ne tenterons pas non plus une liste de leurs grands hommes. Ils ont Augustin, l'apôtre des Anglais († 604) et Boniface, l'apôtre des Allemands († 757); parmi les docteurs, ils ont Bède († 735), Walafriid Strabon († 849), Raban Maur

1. DOM BESSE, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Benoît de Nursie*, fasc. XI, col. 710.

2. NEWMAN, *The Mission of S. Benedict*, dans *Historical Sketches*, t. II, p. 409.

(† 856), Paschase Radbert († 865). Tout le haut moyen âge leur appartient. On aurait plus tôt fait, pour cette période, de nommer les illustres hommes d'Église qui ne sont pas fils de saint Benoît, que ceux qu'a formés sa règle. Entre toutes ces figures, nulle, peut-être, n'incarne mieux la grandeur bénédictine que celle du pape saint Grégoire le Grand.

L'Église et le royaume de Dieu. — Assurément, les évêques et les moines n'ont pas tout fait. Ce qui travaille la société nouvelle, ce n'est pas le « sentiment religieux » pris à part, c'est toute la foule des « affections répandues dans la population entière, se transformant en obligations mutuelles et coutumières et, de là, en droits réciproques¹ ». Mais ces affections mêmes sont pénétrées de christianisme; l'instinct social, alors, n'est pas séparé de la « charité » et la charité n'est pas sans la foi et l'espérance. Les diocèses, les églises des cités, les paroisses de campagne ne sont pas seuls à avoir leurs saints protecteurs; les corps d'arts et métiers, quand ils se fonderont, auront leurs patrons, eux aussi, et leurs dévotions particulières. Des rites appropriés, veillée des armes, messe avec bénédiction et remise de l'épée, adaptent la chevalerie à une conception mystique et chrétienne. La profession des armes s'unit plus intimement encore à cette religion chrétienne (avec laquelle Tertullien la jugeait jadis incompatible) dans les ordres

1. M. TH. FUNCK-BRENTANO. Cf. F. FUNCK-BRENTANO, *Grandeur et décadence des classes moyennes*, Paris, 1903, p. 6; — le même, dans *La Famille fait l'Etat*, Paris, 1903, donne un résumé clair et saisissant de ce grand mouvement social.

religieux guerriers, qui joignent l'idéal monastique à l'idéal militaire¹. Les universités sont par excellence des institutions d'Église, et aussi les hôpitaux et toute l'assistance publique. L'État lui-même est religieux. Les deux grandes formes de gouvernement qui s'imposèrent au moyen âge occidental, empire et royauté, ne se constituèrent pas en dehors de l'action ecclésiastique. On connaît l'intime liaison de droit du Pontificat romain, avec le saint empire germanique. En Gaule, par l'affaiblissement des peuples ariens, l'Église prépara le triomphe des Francs; par la consécration qui depuis Pépin le Bref fit du roi l'oint du Seigneur, elle imprima à la royauté française son caractère ecclésiastique et divin². Bien plus, l'État permet à l'Église de coopérer à l'élaboration de son droit et de sa législation. Dans des conciles mixtes, évêques et comtes collaborent à la rédaction des Capitulaires de Charlemagne. C'est encore aux évêques que le moyen âge féodal

1. Le renoncement, la pauvreté, l'endurance, la discipline, la vaillance, se fondent et s'harmonisent le plus naturellement du monde dans l'idéal que sa règle proposait au Templier. Quoi de plus touchant et de plus chrétien que la promesse faite au nom de l'Ordre au nouveau frère, le jour de sa réception : « Et si vos prometons dou pain et de l'aigue et de la povre robe de la maison et de la poine et dou travaill assés » ? (*La Règle du Temple*, publiée par H. DE CURZON, Paris, 1886, p. 345, n. 677). Voyez aussi le traité de saint BERNARD : *De laude novae militiae, ad milites Templi*.

2. « La monarchie de Hugues Capet est... royauté de caractère ecclésiastique, fondée sur l'union intime du pouvoir civil et du clergé, appuyée sur les évêques et les moines, qu'elle est obligée, en retour, de défendre et d'enrichir. Cette royauté est naturellement et avant tout une puissance de droit divin. Tenant ses pouvoirs d'en haut, le roi est lui-même un ministre de Dieu et revêt en quelque sorte le caractère sacerdotal. La fonction royale est une mission divine. » A. LUCHAIRE, *Manuel des institutions françaises, Les Capétiens directs*, Paris, 1892, p. 438. — Le même auteur appelle plus loin (p. 464) les Capétiens directs des « rois-évêques ».

doit les institutions, — paix et trêve de Dieu, — qui tentent de refréner les violences seigneuriales. Il est clair que cette pénétration chrétienne ne s'accomplit point sans des retours de barbarie ou des sujétions parfois fort onéreuses pour l'Église. Ce serait naïveté de se figurer que, tous les cœurs aspirant à l'idéal évangélique, l'édifice de l'Europe n'a été construit que par les suaves moyens de la persuasion. Mais, malgré la part inévitable de l'humaine faiblesse, il serait encore plus puéril de méconnaître le souffle chrétien dans cet immense effort d'organisation sociale.

Si ce mouvement universel de sociabilité est indéniable, on ne doit pas s'étonner du progrès continu et irrésistible de l'idée d'Église; et de la place toujours plus large qu'elle occupe dans les préoccupations religieuses des chrétiens. Il ne s'agit pas ici de la théorie dogmatique de l'Église; cette théorie n'a été systématiquement entreprise qu'au temps où le principe de l'Église a été nié, lorsque le moyen âge se mourait et que naissait le protestantisme; aujourd'hui encore, la théologie de l'Église est beaucoup moins complète et moins fixée que celle de la Trinité, par exemple, ou de l'Eucharistie. Il s'agit de la place tenue par l'Église dans le christianisme vécu et pratique des pasteurs, des hommes de prière, et plus encore du peuple chrétien. Cette place est immense. On a intimement conscience de n'appartenir au Christ que par l'Église : *hors de l'Église point de salut*¹.

1. Définition du 4^e concile de Latran (en 1215), au chapitre *Firmiter* (Denzinger-Bannwart, 430); définition de BONIFACE VIII dans la célèbre bulle *Unam sanctam* (en 1302) (*ibid.*, 463). La fameuse formule est beaucoup plus ancienne : on la trouve dans ORIGÈNE (*P. G.*, t. XII, col. 841). A aucune période de la théologie catholique, cette formule

Les païens sont, sauf exceptions, endurcis dans le mal et condamnés. Les Grecs et d'autres disent qu'ils ne sont pas soumis à la houlette de Pierre : cela équivaut à dire qu'ils ne sont pas des brebis du Christ¹. La puissance spirituelle a droit de juger la temporelle, bien qu'elle ne doive pas se substituer à elle dans les choses de son ressort².

n'a signifié qu'il n'y eût point d'âme justifiée par la grâce du Saint-Esprit sans appartenir visiblement à l'Église visible. Voir l'excellente étude de M. CAPÉLAN : *Le problème du salut des infidèles*, Paris, 1942.

1. Le moyen âge catholique et romain ne s'est jamais résigné au schisme, et c'est justement à cause de leur idée plus haute et plus vivante de l'unité de l'Église, que les Latins ont montré plus d'ardeur que les Grecs à promouvoir l'union. Mais ni l'œuvre de Lyon (1274) ni celle de Florence (1439) ne furent durables. La notion de *chrétienté* resta toujours, en somme, une notion occidentale.

2. A parler en rigueur, lorsqu'un Pape, au moyen âge, privait un seigneur de sa terre ou déliait ses sujets du serment de fidélité, « il ne jugeait pas du sief », suivant un mot d'Innocent III, « mais il prononçait sur un péché », *non iudicabat de feudo, sed decernebat de peccato*. Boniface VIII affirma encore le même principe au cours de ses démêlés avec Philippe le Bel. Le prince, comme chrétien, est soumis à l'Église ; s'il pèche, il peut être frappé par elle d'une punition extérieure, obligé, par exemple, à un pèlerinage, à une humiliation publique, etc. La déchéance du rang princier apparaissait comme l'une de ces pénalités extérieures, la plus grave de toutes ; elle frappait logiquement celui qui, par une faute énorme, avait mérité d'être excommunié, c'est-à-dire retranché de la société spirituelle, condition fondamentale, selon le droit public d'alors, de la société temporelle. C'est ce qu'indique Innocent III après qu'il a condamné l'empereur Otton IV : « Celui, écrit-il, qui ne reste pas fidèle à Dieu et à son Église et qui s'est séparé, par là, de la communion des hommes, n'a pas le droit d'exiger la fidélité des autres. » Mais souvent, en pratique, la relation du Pape aux princes était compliquée d'un rapport spécial de suzeraineté, résultant d'une donation particulière : tel fut le cas, au XIII^e siècle, pour la Sicile, l'Aragon, l'Angleterre, etc. Nulle donation historique n'égalait en importance et en effet moral la prétendue donation que Constantin était censé avoir faite de Rome à saint Sylvestre, et qui semblait conférer au Pape un droit de principat politique sur tout l'Occident. Ces conditions rendaient la confusion facile ; elles expliquent que certains Papes paraissent revendiquer un pouvoir direct sur les couronnes. Il faut au reste, en cette matière, pour saisir dans ses nuances la pensée de l'Église, distinguer non seulement le caractère propre, mais encore les différentes parties de chaque document (comparer, par exemple, dans la bulle *Unam sanctam*, le vague grandiose des con-

Mais ce royaume des cieux présent et visible qu'était l'Église fit-il oublier le royaume céleste et futur? En aucune manière. Le moyen âge croit à la Parousie, qu'il se représente sous les traits du « jugement général », d'un assentiment aussi ferme, aussi vif, aussi « réel » que l'antiquité chrétienne. Si l'on a exagéré les terreurs de l'an mille, ce n'est pas une raison pour les nier, et l'essentiel est d'ailleurs de comprendre que la croyance en question n'est pas le spasme morbide d'un jour ou d'une année : longue serait la liste des saints personnages qui crurent apercevoir des signes de la fin; ils se succèdent le long du moyen âge, depuis saint Grégoire pape jusqu'à saint Norbert et saint Vincent Ferrier. C'est au moyen âge que le *Dies irae* et les jugements sculptés des cathédrales commencent à rappeler incessamment aux prêtres et au peuple la terrible menace du grand jour.

De plus, l'on sentait trop vivement les vices et les maux qui persistaient dans la société chrétienne pour pouvoir croire plus d'un instant, comme Clovis au baptistère de Reims, que l'Église, c'était le ciel. « Souvent, dans la page sacrée, disait en un sermon saint Grégoire, ce qu'on entend par royaume des cieux, c'est l'Église du temps présent... Les méchants y sont mêlés aux bons et les réprouvés aux élus, et c'est pour cela que l'Église est semblable aux vierges sages et aux vierges folles¹ »; c'est pour cela encore qu'elle est semblable à la senne jetée dans la mer, et qui ramasse toutes sortes de poissons².

sidérants avec la précision modérée de la conclusion que le Pape en tire, et qui constitue la définition proprement dite).

1. *Homil. xii in Evang.*, n. 1. P. L., t. LXXVI, col. 1113.

2. *Homil. xi in Evang.*, n. 4, loc. cit., col. 1116.

La déclamation contre les maux de l'Église et la décadence du clergé tant régulier que séculier, est un lieu commun de la littérature religieuse du moyen âge. Le lecteur y est même si accoutumé que cela lui semble tout naturel, et l'on a besoin d'un effort de réflexion pour considérer quel témoignage ces protestations rendent à la conscience que l'Église avait de son devoir. Suivant l'expression très juste d'un récent historien : maîtresse du monde moral et parfois envahie jusqu'aux moelles par le mal, jamais elle n'a dit ni laissé dire que le mal fût le bien. C'est pourquoi elle eut la puissance de se réformer elle-même. Les papes, réformateurs d'office, accomplirent souvent leur devoir avec une opiniâtreté vraiment héroïque ; on sait par quels combats la papauté du xi^e siècle racheta les scandales du siècle précédent. Entre tous ces chefs, saint Grégoire VII est justement demeuré le plus illustre ; entre tous ces combats, celui que Rome mena contre le mariage des prêtres¹ n'est pas celui qui a été le plus célébré par l'histoire ; mais, si l'on considère la généralité de l'abus à détruire, la hauteur de l'idéal qu'on imposait, la difficulté d'y ramener une classe puissante et riche qui voulait devenir une caste, et enfin la plénitude du triomphe final, il semble bien que ce soit, du point de vue de l'histoire religieuse, le plus important. — En face des prélats asservis par la simonie, des abbayes, comme Cluni² et Clairvaux, se

1. On peut voir VACANDARD, *Études de critique et d'histoire religieuse*, I², Paris, 1906, p. 98-120.

2. Cluni, a dit A. LUCHAIRE, « eut sur les peuples comme sur les rois une autorité sans égale justement parce qu'elle représentait mieux qu'aucune autre abbaye, la résistance à la féodalité et le mépris des intérêts d'en bas » (dans *l'Histoire de France* de LAVISSE, Paris, 1901, t. II, 2^e partie, p. 123).

dressaient qui leur rappelaient l'indépendance et le détachement chrétiens. Les saints ne manquèrent pas non plus au devoir parfois dur de faire souvenir les chefs de leurs obligations. Un des livres les plus lus de saint Bernard est son traité *De la Considération*, adressé au pape Eugène III pour lui rappeler que, si son pouvoir dans l'Église est suprême, il n'est pas unique¹, et ne doit pas être tyrannique. Deux cent trente ans après, les remontrances de sainte Catherine de Sienne ne sont pas moins graves, bien qu'elles soient faites d'un autre ton : « Très doux Père, le monde n'en peut plus, tous les vices abondent, surtout en ceux qui sont placés dans le jardin de la sainte Église... » Les prélats deviennent encore sous sa plume « ces loups, ces démons incarnés qui ne songent qu'à la bonne chère et à avoir des palais magnifiques et de beaux équipages ». On comprend qu'envoyant des lettres de ce style, elle eût soin, à l'occasion, d'y joindre « cinq oranges confites et dorées pour adoucir l'esprit du Saint Père² ». Depuis la tendresse ingénue jusqu'à la sainte colère, l'Église éveille dans l'homme du moyen âge tous les plus naïfs et les plus profonds sentiments.

Développement de la religion extérieure. — L'Église maternelle est douce aux peuples enfants, et

1. « Erras si ut summam, ita et solam institutam a Deo vestram apostolicam potestatem existimas. » *De Consideratione*, III, 4. P. L., t. CLXXXII, col. 768. A propos des exemptions, il ne craint pas de dire au pape : « Quomodo non indecens tibi, voluntate pro lege uti... non pro ratione, sed pro libitu agere, nec iudicio agi, sed appetitu? Quid tam bestiale? » (*Ibid.*, col. 767).

2. *Lettres*, trad. CARTIER, I. XV, LXXXVII, XIX. Dans son *Dialogue*, elle parle encore des mauvais pasteurs « qui ont des armées de fils » ; elle leur reproche de s'occuper de leurs beaux chevaux : « Parce que tu te fais semblable aux bêtes, tu te plais au milieu des bêtes. »

les nourrit en abondance du lait de la religion extérieure.

Il ne faut pas s'étonner de rencontrer dans la religion médiévale de la naïveté, de la grossièreté, des traits qui nous choquent; il ne faut pas s'étonner d'y rencontrer des survivances partielles ou locales du paganisme¹. C'est l'absence de tout cela qui serait incompréhensible, puisque avant le grand jour, la conquête du monde par l'Esprit du Christ n'est pas comparable à la soudaine présence de l'éclair, mais à la lente fermentation du pain. Mais il est admirable de voir se perfectionner progressivement, d'un bout à l'autre de cette période, cette excellente mixture du sensible et du spirituel qui constitue la discipline catholique.

1. Parmi ces survivances on peut compter les *ordalies* ou *jugements de Dieu* par l'épreuve de l'eau froide ou bouillante, du feu, du duel judiciaire. Approuvées par des conciles particuliers aux VIII^e et IX^e siècles, repoussées ensuite des tribunaux ecclésiastiques, et laissées aux seuls juges civils, ces épreuves furent enfin nettement condamnées par les papes Alexandre III, Célestin III, Honorius III. — Voir DE SMEDT, *Le duel judiciaire et l'Église* dans les *Études religieuses*, t. LXIV, 1895, I, p. 35-73; VACANDARD, *L'Église et les ordalies*, dans *Études de Critique et d'histoire religieuse*, 12, Paris, 1906, p. 189-215.

A propos du culte des saints, l'on a plus d'une fois abusé de l'expression « survivance du paganisme ». Cette expression s'applique rigoureusement au cas où l'on a constaté qu'un dieu local s'est transformé en saint chrétien. Elle n'est plus de mise quand il s'agit d'un culte chrétien ouvertement institué par l'Église pour remplacer un culte païen : telle, dans un célèbre passage de GRÉGOIRE DE TOURS (*De gloria Confessorum*, 2, P. L., LXXI, 831), la substitution de saint Hilaire à la divinité d'un lac. Enfin l'expression ne s'applique pas davantage quand on constate seulement la continuité d'un besoin psychologique qui se satisfait autrement dans le christianisme que dans la société païenne. S'il est vrai, par exemple, comme le dit M. DUFOURCO à propos de la « recommandation », qu'« on recherchait d'instinct des protecteurs au temps de la chrétienté franque, comme on recherchait par habitude des dieux locaux au temps de la société romaine » (*La Christianisation des foules*, Paris, 1903, p. 69), la tendance germanique en question a bien pu aider au développement du culte de saints, mais elle n'est en aucune manière une survivance du paganisme.

Au moyen âge, dogme et système sacramentaire se précisent. Le nombre de sept sacrements est explicitement reconnu au moins au XII^e siècle. Différents livres pénitentiaires nous renseignent pour la période barbare, sur le cas qu'on faisait des divers péchés par la pénitence proportionnée qu'on leur imposait. Au XI^e siècle, la formule impérative, dans l'absolution, commence à se substituer à la formule déprécative, c'est-à-dire que le prêtre dit au pénitent *je t'absous* (comme on dit *je te baptise*), au lieu de prier Dieu de l'absoudre. L'importance du moyen humain est ainsi soulignée, et le pouvoir ecclésiastique « des clefs » relevé. L'issue de certaines controverses spéculatives sur le sacrement de pénitence favorisa le même mouvement d'idées. Le mariage fait l'objet des discussions des canonistes. On discute aussi sur l'Eucharistie; hésitations, tâtonnements, hérésies, finissent par mettre en meilleure lumière la doctrine de la présence réelle, qui prend la forme précise du dogme de la transsubstantiation (changement total de la substance du pain au corps du Christ et de la substance du vin au sang, permanence réelle des « accidents » ou apparences, couleur, goût, etc.). On commence d'honorer par des exercices de piété spéciaux le corps eucharistique du Christ en dehors du sacrifice de la messe. On reconnaît que les sacrements produisent la grâce non pas seulement comme des symboles en excitant la dévotion de celui qui les reçoit, mais par une vertu propre que Dieu leur confère, pour en faire ses instruments à cet effet; c'est la doctrine de l'efficacité des sacrements *ex opere operato*; l'usage traditionnel du baptême des petits enfants montrait qu'elle était impli-

citement admise par l'ancienne Église ; on ajoutait, d'ailleurs, que, dans le cas des adultes, la grâce reçue était proportionnée aux bonnes dispositions du sujet, et que son effet sanctificateur était totalement arrêté par les mauvaises dispositions d'une âme pécheresse.

Avec l'efflorescence de la doctrine sacramentaire, le moyen âge vit un grand développement des pratiques de piété extérieures. On était fort dévot aux reliques ; les Grecs, en cette matière, abusèrent souvent de la crédulité des Latins. Les pèlerinages étaient en honneur ; les plus célèbres étaient ceux de Jérusalem, de Rome et de saint Jacques de Compostelle ; les tombeaux de saint Martin à Tours, de saint Thomas Becket à Cantorbéry, de saint Boniface à Mayence étaient aussi très fréquentés. Les Croisades sont tout à la fois des guerres saintes, de grands pèlerinages, et des moyens d'obtenir des indulgences ; les indulgences ne sont pas des permissions de pécher, ni non plus des rémissions du péché en tant qu'il est une *faute*, c'est-à-dire en tant qu'il prive de la grâce de Dieu ; ce sont des rémissions partielles ou totales de la *peine* qui, régulièrement, doit suivre le péché, rémissions attachées par l'Église à l'accomplissement de certaines œuvres plus ou moins pénibles. L'aumône pouvant être une de ces œuvres, on s'explique que la dispensation des indulgences n'allât pas sans abus.

L'admirable réussite du moyen âge, en fait de religion extérieure, c'est la diffusion des vérités et des émotions religieuses par le moyen des arts, principalement l'art dramatique et l'architecture. Les cathédrales sont à l'usage du peuple, tout à la fois des

Bibles et des Sommes de théologie ; plus on les étudie en détail, et plus on est frappé tout à la fois et de l'*intellectualité* et de la *popularité* extrêmes de l'art qui les construisit et les orna. Les autres églises, des paroisses et des monastères, rendaient, dans leur sphère plus modeste, des services du même genre, comme en témoignent les stances bien connues où Villon fait parler sa vieille mère. L'extraordinaire succès du théâtre religieux au moyen âge a été bien des fois mis en lumière. Ce qu'il importe le plus de remarquer, c'est combien, par son moyen, les faits de l'histoire sainte et de l'Évangile étaient rapprochés du spectateur, familiarisés, mis à la portée de tous. La naïveté de l'art scénique d'alors y aidait grandement. Un symbolisme simple faisait saisir au premier coup d'œil la vérité spirituelle. Par exemple, dans la scène du crucifiement, on mettait Jésus et le bon larron en chemises blanches, le mauvais larron en chemise noire : c'était vite compris. On sentait les personnages sacrés mêlés, pour ainsi dire, à la vie quotidienne. Quand on voyait Lazare partir en chasse, faucon au poing ; ou bien dans le théâtre anglais, quand on entendait les souverains, Hérode par exemple, parler français (parce que le français était la langue des rois d'Angleterre), on n'avait pas l'impression d'être transporté en un pays d'abstractions et de mythes, et l'on ne sentait certes pas, entre la vie de Jésus et la sienne, l'interposition du « milieu palestinien » ou de l'« ambiance orientale » ! Une pareille familiarité avec l'histoire sainte contribue à rendre la foi facile et la piété vive. Elle dégénérait parfois, il faut le dire, en liberté de mauvais ton, en grossièreté ; lorsqu'il s'agissait de la Vierge

et des saints, ce n'était point marque d'incroyance, mais de foi irrévérente, puérile, peu réfléchie; quand il s'agissait de démons¹, c'était plus pardonnable.

C'est à la catégorie de l'art édifiant, et de l'art populaire, qu'appartient la presque totalité de l'hagiographie du moyen âge, et, en particulier, cette *Légende dorée*² qui en est comme la Somme. La psychologie en est d'une simplicité tout enfantine, et le surnaturel y apparaît principalement sous la forme du merveilleux. « Monde charmant et singulier, dit très bien un critique, où Dieu, la Vierge, le diable, les saints et les méchants vivent dans une curieuse familiarité,... où le ciel et la terre ont, pour ainsi dire, supprimé leurs distances³. » Il est assez facile aujourd'hui d'éviter l'injuste pédantisme qui, jugeant la *Légende* et les légendes du seul point de vue de leur valeur historique, ne pouvait inspirer à leur égard que du mépris. Mais l'attitude d'un bienveillant dilettantisme ne leur rend pas non plus pleine justice. Ce sont des productions d'art *religieux*, et il convient de considérer leur valeur d'édification sérieuse. Or, « dans ce tableau les amis de Dieu nous apparaissent comme ce qu'il y a de plus grand sur la terre; ce sont des êtres élevés au-dessus de la matière et des misères de l'humanité. Les rois et les princes les respectent, les consultent et se confondent avec le peuple pour baiser leurs reliques et

1. Le rôle mi-terrible mi-ridicule que jouent les démons dans la religion populaire du moyen âge est curieusement illustré par certaines histoires de CÉSAIRE D'HEISTERBACH (v. 1180-1240), en son *Dialogus miraculorum* (édit. Strange, Cologne, 1831).

2. JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, traduction avec introduction, notes et index, par TH. DE WYZEWA, Paris, 1902.

3. M. ANDRÉ BAUDRILLART, cité dans les *Analecta Bollandiana*, XXIII, 326.

implorer leur protection. Ils vivent, dès ici-bas, dans la familiarité de Dieu, et Dieu leur communique, avec ses consolations, quelque chose de sa puissance; mais ils ne s'en servent que pour le bien des hommes, et c'est à eux que les hommes ont recours pour être délivrés des maux de l'âme et du corps. Les saints pratiquent toutes les vertus d'une façon surhumaine : la douceur, la miséricorde, le pardon des injures, la mortification, le renoncement, et ces vertus, ils les rendent aimables et ils invitent les chrétiens à les pratiquer¹. » Ce jugement d'un loyal critique n'efface assurément pas les traits choquants ou risibles qui déparent l'hagiographie médiévale et l'histoire du culte des saints. Mais il donne, dans l'ensemble, une idée exacte de ce qu'était la sainteté aux yeux des braves et simples gens du moyen âge. Au catholicisme de la *Légende dorée* s'applique merveilleusement le mot de saint Paul aux Corinthiens : *Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam.*

La vie intérieure. — Les manifestations extérieures ne sont ni le tout, ni le principal de la piété du moyen âge; ceux qui s'y arrêtent s'arrêtent à la surface, alors qu'on constate sous cette surface un mouvement des âmes, un progrès spirituel bien autrement intéressant. Plus les transformations historiques sont intérieures et profondes, moins faci-

1. H. DELEHAYE, S. J., bollandiste, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1903, p. 259-260. Ce livre, petit chef-d'œuvre de science et de clarté, fait admirablement connaître les méthodes et l'esprit, — non pas de tous les écrits que nous possédons sur les saints médiévaux, — mais de la littérature hagiographique légendaire de cette période.

lement elles sont remarquées. Comme l'intelligence moderne a été formée à ses habitudes de rigueur par la préparation scolastique, ainsi le cœur de l'homme moderne est ce qu'il est, grâce au long affinement de la sensibilité médiévale. Et c'est un fait capital dans l'histoire de ce changement, que l'attitude nouvelle de l'âme chrétienne vis-à-vis du Christ.

Les moines, nous l'avons dit, s'étaient montrés psychologues admirables. La piété bénédictine ancienne est touchante autant que sublime. Mais, *sociale* plutôt qu'individuelle, parce qu'elle est essentiellement *liturgique*, elle n'opère pas encore la transformation dont nous parlons ¹. Saint Augustin avait considéré la lutte pour la vérité et la sainteté, avant tout, comme une affaire personnelle entre l'âme individuelle et Dieu; c'est par là qu'il avait, si l'on ose dire, « intérieurisé Dieu ». Mais il n'avait pas de la même manière intérieurisé Jésus; l'humanité du Christ reste, chez lui, un peu à l'arrière-plan. La grande nouveauté, l'incomparable mérite religieux du moyen âge, c'est l'intelligence et l'amour, ou, pour mieux dire, la passion de l'humanité du Christ. Le Verbe incarné, *homo Christus Jesus*, n'est

1. Le bénédictin saint ANSELME († 1109) est peut-être, à cet égard, le premier maître des temps nouveaux. L'élan éperdu de l'âme vers son Rédempteur n'a guère trouvé de plus éloquent interprète (*Méditations et Oraisons*, P. L., CLVIII, 709. Telle ou telle pièce peut n'être pas authentique; la plupart le sont, semble-t-il. Mais on cherche en vain chez Anselme la simple tendresse *humaine* d'un Bernard ou d'un François pour leur Jésus. Sa « méditation » est toute pénétrée de théologie; c'est, comme on l'a fort bien dit, une « spéculation priante » (J. V. BAINVEL, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Anselme*, t. I, col. 1340). Par ce trait, il est plus proche de saint Augustin (cp. le livre IX des *Confessions*) que des héros de la mystique médiévale.

plus seulement le modèle qu'il faut imiter, le guide qu'il faut suivre, et, d'autre part, la lumière incréée qui illumine l'intérieur de l'âme; il est intérieur même quant à son humanité; il est l'*époux* de l'âme, qui agit avec elle et en elle; il est l'*ami*. Il serait d'un suprême intérêt de suivre dans le détail ce grand mouvement des âmes; nous devons nous contenter ici de grouper quelques indications autour de trois grands noms : saint Bernard, saint François, l'auteur de l'*Imitation*¹. Qu'y a-t-il qui soit plus certainement dans l'esprit de saint Paul et du disciple bien-aimé que cette intériorité du Christ, que cette intimité de Jésus? Et pourtant, comparée à la piété antique, c'est une grande nouveauté. Un exemple le fera comprendre du premier coup. Ce sont de petites stances prises d'une longue pièce qu'on imprime à la suite des œuvres de saint Bernard.

Salve, mundi salutare :
 Salve, salve, Jesu care,
 Cruci tue aptare
 Vellém vere, tu scis quare
 Da mihi tui copiam.

1. On parle quelquefois de l'école de Saint-Victor comme d'une des grandes écoles « mystiques » du moyen âge. HUGUES DE SAINT-VICTOR a des pages d'une spiritualité magnifique (par exemple au livre IV de l'*Expositio in hierarchiam caelestem*, P. L., t. CLXXV, col. 1037, ou encore dans l'opuscule *De Laude charitatis*, P. L., t. CLXXVI, col. 969), mais ni pour l'originalité ni pour l'influence il ne saurait, croyons-nous, être mis en parallèle avec les trois maîtres spirituels que nous nommons dans le texte. RICHARD, lui aussi, a parfois de fort beaux accents, mais il se distingue, entre ses très subtils contemporains, par un excès de subtilité qui déconcerte; ce qui est plus grave, c'est qu'il ne se fait pas une idée juste de la grâce de la contemplation; il la confond avec les révélations des choses particulières et distinctes; il ne prétend pas, d'ailleurs, en cette matière, parler d'expérience (*De gratia contemplationis* seu *Beniamin maior*, l. V, c. 1 et XIII. P. L., t. CXCVI, col. 469 et 484).

Plagas tuas rubicundas,
 Et fixuras tam profundas,
 Cordi meo fac inscribi,
 Ut configar totus tibi,
 Te modis amans omnibus.

In hac cruce stans directe,
 Vide me, o mi dilecte,
 Ad te totum me converte :
 « Esto sanus » dic aperte,
 « Dimitto tibi omnia ».

Ecce tuo prae amore,
 Te complector cum rubore :
Me coopto diligenter,
Tu scis causam evidenter,
Sed suffer et dissimula.

Hoc quod ago non te gravet
 Sed me sanet et me lavet
 Inquinatum et aegrotum,
 Sanguis fluens hic per totum,
 Ut non supersit macula¹.

Il n'est pas besoin d'insister pour faire entendre que c'est là un « cantique nouveau ». On n'est pas moins loin, ici, de Prudence et de saint Ambroise, que de Virgile même. Jamais l'antiquité n'avait uni à cette humilité profonde et déchirante une tendresse naïve, intime, ardente comme celle-là. Comme la corruption de la nature est sentie à fond !

1. Je te salue, salut du monde ; je te salue, Jésus aimé. M'adapter à ta croix, je le voudrais bien, tu en sais la cause. Prête-toi à moi. — Tes plaies rouges, tes blessures profondes, grave-les dans mon cœur, afin que, t'aimant de toutes manières, je sois avec toi percé. — Debout sur cette croix, regarde-moi, mon bien-aimé ; attire-moi tout à toi ; dis-moi bien : je te guéris, je te pardonne tout. — Voici qu'épris de ton amour je t'embrasse tout rougissant ; je m'applique à toi ; ah ! tu n'en sais que trop la cause, mais supporte-moi, ne dis rien. — Que mon audace ne te déplaie ; malade et souillé que je suis, puisse ton sang, qui coule ici partout, me laver, me guérir et me rendre sans tache. — P. L., t. CLXXXIV, col. 1319 ; et cf. U. CHEVALIER, *Repertorium hymnologicum*, Louvain, 1897, t. II, p. 513.

Comme un même regard de l'âme lui fait découvrir, dans celui qui pend sur la croix, et le *frère*, et le *Dieu* ! Quelle simplicité poignante dans les vers que nous avons soulignés, et dans le sentiment qu'ils expriment !

Saint Bernard. — Les stances qu'on vient de reproduire ne sont qu'un fragment, choisi presque au hasard, d'une vaste littérature en rythmes et en prose passionnée, et dont le plus considérable monument est l'œuvre de saint Bernard sur le *Cantique des Cantiques*. Il faut non seulement lire ces sermons célèbres, mais faire aussi connaissance avec les écrits divers des disciples et des amis du saint¹, dont l'influence se prolonge dans le monde franciscain par saint Bonaventure, pour apprécier toutes les nuances diverses de force et de douceur dont se pare leur amour du Christ. Mais on s'y convainc aussi que ce vin nouveau ne leur a pas fait oublier l'ancien. Pas une parcelle de l'antique héritage n'a péri. Il est faux de dire que l'humanité du Christ les absorbe si fort, que la croyance en sa divinité n'est plus, pour eux, qu'une affirmation verbale², et que leur sens religieux ne trouve pas à se satisfaire dans le dogme de la Trinité : si Bernard aime si passionnément l'humanité du Christ, c'est qu'il y voit Dieu en personne mis à notre portée³.

1. Les plus remarquables de ces écrits sont les *Meditationes piissimae* (P. L., t. CLXXXIV, col. 483), la *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, de Guigues le Chartreux (*Ibid.*, 293), les traités, lettres et sermons de Gilbert de Hoy (*Ibid.*, 9), les pieux opuscules de Guillaume de Saint-Thierry (*Ibid.*, 363 et P. L., t. CLXXX, col. 203).

2. RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung*, t. III³, p. 369.

3. La note exacte semble donnée par le 24^e sermon sur les *Cantiques*, n° 3 : « Ulinam... ego possem vacare et videre quoniam spon-

Ils n'ont pas perdu non plus ce sens de la psychologie qui distinguait l'ancienne tradition ascétique : leur analyse n'est ni moins exacte, ni moins déliée, pour être maintenant toute pénétrée d'amour ¹.

Il importe encore davantage de remarquer combien ces héros de la mystique sont à l'unisson de la piété populaire, que la leur, sans doute, influence puissamment, mais dont ils tiennent, malgré tout, leurs premières leçons. Ils ont peur de la mort et du jugement; voilà certes des dogmes qui sont pour eux autre chose que des assertions verbales; tout amis de Jésus qu'ils sont, la crainte les secoue jusqu'au fond ². Ils sont dévots aux saints, et surtout à

sus est Deus! Nunc vero quem minime interim, non dico in-
tueri, sed ne inquirere quidem licet (quod sine lacrimis non
loquor)... in ea forma qua aequalis Patri in splendoribus sancto-
rum ante luciferum genitus est, in qua et semper desiderant angeli
eum prospicere, Deum apud Deum : ipsum saltem hominem homo
hominibus loquor » (P. L., t. CLXXXIII, col. 879). Cf. serm. 20, n. 8 :
« Carnis dulcedine nutriantur, dum necdum valent ea percipere quae
sunt spiritus Dei » ; serm. 48, n. 7 : « Christi interim carne pascamur...
fidem servemus et vivimus profecto in umbra » (Ibid., col. 871 et
1016). — Ils avouent donc éprouver plus d'attrait pour l'humanité
du Christ, mais ils confessent que c'est un effet de leur infirmité.
Au reste, saint Bernard parle du Ciel et de la vision béatifique, comme
du terme de toute perfection, avec un enthousiasme qui n'a rien de
factice. Voyez le *De diligendo Deo*, chap. x et xv.

1. Voici quelles fautes se reproche l'auteur des *Meditationes piissimae* : « Dans une lecture de piété, j'aime mieux la lecture que la prière... Souvent à la messe j'ai infléchi ma voix, pour chanter plus agréablement... Ce qui me nuisait ou me déplaisait, j'ai désiré qu'il n'existât pas : je savais pourtant que sa nature était bonne... Souvent, j'ai trop désiré une aiguille, un couteau, un outil, et je ne l'ai pas confessé, n'y voyant pas de péché, à cause du peu de prix de la chose » (P. L., t. CLXXXIV, col. 498, 501). Les morceaux de fine psychologie descriptive abondent dans saint BERNARD; on peut voir, dans les *Sermons sur les Cantiques*, le religieux méditant (serm. 24), le supérieur (serm. 30); dans l'*Apologie*, le religieux qui va acheter des étoffes (X, 26. P. L., t. CLXXXII, col. 913), etc.

2. Voir le magnifique *Paveo gehennam* de saint BERNARD (serm. 16, in *Cantic.*, n. 7. P. L., t. CLXXXIII, col. 832). Voir aussi la chasse des diables, décrite au 3^e sermon sur le psaume *Qui habitat*, avec son dénouement, où l'on voit les damnés « boullus » comme dans les

Marie; cette dévotion met un abîme entre leur christianisme et celui de Luther, qu'on a parfois tenté de rattacher au leur comme son expansion légitime. C'est tout naturellement qu'ils joignent à l'amour du Fils, l'amour de la mère; *c'est un même mouvement d'âme* qui les éprend de lui et les rend familiers avec elle. « Je mêlerai, dit non sans quelque préciosité un dévot de l'école franciscaine, je mêlerai le lait de la mère avec le sang du Fils, et je m'en ferai un breuvage de grande douceur ¹. » « Toute louange de la mère appartient au Fils ² », dit saint Bernard, qui n'est peut-être jamais plus lui-même et jamais plus charmant que dans ses sermons sur la Vierge. Pour se convaincre, d'ailleurs, que le goût de Jésus et le goût de Marie, au moyen âge, ne font qu'une seule et même passion, qu'ils laissent dans l'âme, pour ainsi dire, la même saveur, ne suffit-il pas de se rappeler le *Stabat* ³?

C'est le même sentiment de famille, pour ainsi dire, qui leur fait aimer les saints. Membres du Christ, les saints sont membres du même corps que nous; leur état glorieux n'empêche pas notre com-

stances de la mère de VILLON : « Quomodo exsultant venatores capta bestia et clamant : Tolle, tolle, infige verubus, infer prunis, et male bullientibus impone lebetibus » (n. 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 191).

1. *L'Aiguillon d'amour*, l. I, ch. I. Il faut lire, dans le même ouvrage, au l. III, c. xix, les caressantes folies que l'auteur dit à la Vierge : « Nonne cor meum, Domina, rapuisti, et ubi quaero posuisti illud?... quare sic corda simplicium rapis?... Si vocem clamando amiserò, ad te amplius clamare nequibo », etc.

2. *Super missus est*, hom. IV, 1 (*P. L.*, t. CLXXXIII, col. 78).

3. Ce n'est pas à dire qu'il n'y eût parfois des difficultés individuelles. Une des plus gracieuses contemplatives du moyen âge, sainte GERTRUDE († 1311), a dit quelle instruction lui fit Jésus lui-même, un jour qu'elle se sentait un peu fâchée des louanges données à la Mère, qui lui semblaient diminuer l'honneur dû au Fils. *Le Héraut de l'amour divin*, l. III, c. 20. — *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae*, Paris et Poitiers, 1875, t. I, p. 164-165.

munauté de nature, ils s'intéressent à nos peines, et quelque chose semble manquer à leur bonheur tant que nous ne leur sommes pas réunis. Telles sont les idées que S. Bernard développe quand il les célèbre; la dévotion qu'il sent à leur endroit, est plus sublime et plus spirituelle, mais tout aussi chaude et enthousiaste, que celle du simple populaire. Il les aime dans Dieu qui les glorifie et dans le Christ¹.

Saint François. — On peut être tenté de résumer tout le christianisme du moyen âge dans le zèle du bien social, dans le dévouement à l'Église, et l'on se reporte aux travaux apostoliques de ces missionnaires infatigables que furent un saint Dominique ou un saint Vincent Ferrier. On peut être aussi tenté de le résumer tout entier dans l'amour personnel et passionné de l'humanité du Christ. C'est un signe qu'aucune des deux idées ne rend aux faits pleine justice; c'est un signe aussi que les deux amours ne s'opposent pas. Ils s'unissent d'une manière saisissante chez le saint que beaucoup s'accordent à regarder comme le plus grand du moyen âge², et que certains ont proclamé la plus grande figure du christianisme après Jésus-Christ chez saint François d'Assise.

1. Lire par exemple ses *Sermons pour la fête de la Toussaint*, ou le *Second sermon pour la fête de saint Victor*.

2. Malgré le respect qu'on avait au moyen âge pour les saints de l'antiquité, on a très vite senti cette exceptionnelle grandeur de saint François. « Les très pieux compagnons de saint François furent tels, disent les *Fioretti*, que depuis le temps des apôtres jusqu'à nous, le monde ne vit pas d'hommes si merveilleux et si saints. » Si l'on compare ses compagnons aux apôtres, lui-même on le compare à Jésus-Christ, et l'on fait ressortir les « conformités » du maître et du disciple (*Livre des conformités*, de BARTHELEMY de Pise, dernier quart du quatorzième siècle).

Quelle figure de l'antiquité chrétienne offre une aussi vive image de Jésus prêchant sur la montagne, que saint François, — je ne parle pas seulement du *Poverello* de la légende, infiniment précieux à goûter et à connaître, — mais de celui de l'histoire? Il est comme une créature nouvelle par sa simplicité; il a retrouvé, sinon la puissance d'Adam innocent sur le monde des corps, du moins, ce qui est plus beau, l'amour naïf de toute la nature, une sympathie aussi fraîche et émerveillée que s'il était le premier homme. Il prêche aux oiseaux. Il remercie Dieu de la création du monde. Il a une confiance d'enfant en ses semblables. Ayant un jour racheté de petits agneaux qu'on allait tuer, voilà qu'il ne sait qu'en faire; « alors, après avoir pris conseil du frère son compagnon, il les rendit au vendeur, pour qu'il les gouvernât, et lui ordonna de ne jamais les vendre ni de leur faire de mal, mais de les garder, de les nourrir, et de les régir avec soin¹ ». On racontera plus tard, que des frères se plaignant de certains voleurs qui venaient extorquer le pain des quêtes, il leur répondit : « Allez trouver ces voleurs, portez-leur votre meilleur pain, étendez une nappe par terre, invitez-les à manger; ensuite, priez-les humblement de vous promettre qu'ils ne feront plus de tort à personne. » Il prend l'Évangile à la lettre. Il n'appelle personne *maître*, et, pour n'appeler personne *bon*, il substitue au nom de son médecin, Bongiovanni, celui de Bambegnato. Il veut que les frères, quand ils seront établis en quelque lieu, cèdent la place à tous ceux qui voudront la prendre. Il défend de résister même

1. CELANO, *Vita prima*, 1^{re} p., c. 28.

aux bêtes, et commande « qu'on laisse manger son frère le feu ».

Avec cette violente adhésion à l'Évangile matériel et littéral, n'est-on pas bien loin de la discrétion tant recommandée par les anciens Pères? N'est-on pas tout près du malsain enthousiasme des petites sectes du temps? Le propre des hérésies médiévales, c'est de préférer à l'Église l'« Évangile », entendant par là (comme saint François précisément) la forme de vie prescrite au dixième chapitre de saint Matthieu¹; c'est donc d'être essentiellement schismatiques, de mépriser la sobriété de la discipline catholique, le sage équilibre qui toujours la distingua. L'esprit de ces hérésies joint au littéralisme extrême un anarchisme mystique : elles aboutissent à détruire toute hiérarchie, en soutenant que le pouvoir, religieux ou politique, n'est légitime que lorsque l'homme qui en est le détenteur est vertueux².

Ce n'était pas assez que cet esprit de schisme fût étranger à saint François. Pour faire contrepoids à l'enthousiasme intense qui pouvait emporter ses disciples loin de la règle ecclésiastique et de la hiérarchie, il fallait qu'un enthousiasme égal les passionnât pour l'Église. Le saint lui-même affirmait sa soumission à l'ordre sacerdotal en termes aussi vifs et aussi affectueux que ceux dont il use pour dire son amour de la pauvreté. « C'est le Fils de Dieu que je vois en eux, et ils sont mes seigneurs », dit-il en par-

1. Et non pas, comme plus tard Luther, la doctrine de la justification par la seule foi.

2. Cette doctrine fut condamnée dans Hus et Wyclif par le concile de Constance et par Martin V. L'idée de la liberté intérieure, exaltée par l'évangélisme strict, mena souvent aussi les hérétiques du moyen âge à prendre avec la morale commune de grandes libertés.

lant des « prêtres qui vivent selon la forme de la sainte Église romaine... *S'ils me persécutaient, c'est à eux que je voudrais recourir* ». Mais ce qu'il a fait a plus de conséquence encore que ce qu'il a dit. On a souvent remarqué l'appui qu'avaient apporté à l'autorité papale les ordres mendiants, directement soumis à l'Église romaine, extra-diocésains à bien meilleur titre encore que les abbayes exemptes. On n'a pas fait assez attention à la nouvelle forme d'obéissance religieuse qu'introduisit dans l'Église catholique l'innovation de saint François. Cette obéissance est tout à la fois plus intime et plus étendue que celle qu'on pratiquait dans les anciens monastères, parce qu'elle est moins limitée par la lettre de la règle, qu'elle embrasse tout ce qui peut concerner l'utilité spirituelle du sujet ¹. Cela était fait pour renforcer extrêmement l'action de la hiérarchie soit monastique soit ecclésiastique, en la rendant plus vénérable aux yeux de la conscience, et en lui soumettant plus complètement l'individu. Ce développement de l'obéissance qui ne trouva peut-être qu'au seizième siècle son dernier achèvement, et qui caractérise si nettement l'esprit catholique moderne, fut donc, tout comme l'exaltation de l'autorité pontificale, hâté par l'œuvre du mystique saint François.

On se fait une fausse idée de saint François quand

1. SAINT BONAVENTURE écrit, au chap. 1^{er} de son *Expositio in regulam Fratrum minorum* (édit. de Quaracchi, t. VIII, opusc. 16), que l'obéissance des moines est inférieure à celle des religieux mendiants : « Qui nihil sibi obediencialiter impositum possunt repellere, quasi transcendens suam regulam, nisi vergat in suæ animæ detrimentum. Unde patet, quod errant qui dicunt, quod in omnibus religionibus obedientia sit æqualis. » Il note, au même chapitre, à propos de l'obéissance au pape : « Etsi totus clerus et religiosorum universitas tenentur firmiter apostolico Domino obedire, tamen sanctus huic debito votum adiecit speciale... »

on ne veut voir en lui que le frère de toutes les créatures de Dieu et non point le chevalier servant de l'Église, l'homme de la règle obligatoire et sans gloire, l'humble auxiliaire du pontife romain. Au reste, sa grandeur incomparable et suprême est ailleurs; il est par-dessus tout *l'ami de Jésus*. « L'ami du Christ devait connaître, a dit saint Bonaventure dans son merveilleux récit de l'impression des stigmates, que ce n'était point le martyre de la chair, mais l'incendie de l'âme qui devait le transformer tout entier en l'expresse ressemblance de Jésus crucifié¹. » Cette configuration spirituelle et corporelle aux souffrances du Maître est sa suprême « conformité ». Quelle différence entre les histoires évangéliques et la scène du mont Alverne! et pourtant, comme l'impression qu'elle laisse s'harmonise bien avec l'impression de l'esprit de Jésus! C'est au stigmatisé d'Assise, semble-t-il, que les contemplatifs de son siècle doivent la saveur toute spéciale de leur dévotion à la passion, cette « joie douloureuse », ce « plaisir du cœur dans la sainte croix », qu'ils mentionnent si souvent, et qu'on regrette de ne pas retrouver au même degré dans les siècles suivants, où la méditation de la passion a toujours quelque chose de plus pénible et de plus dur². François aussi,

1. *Legenda minor sancti Francisci*, c. 9.

2. Voir, par exemple, l'*Officium de Passione Domini*, de saint BONAVENTURE (Quaracchi, t. VIII, opusc. 9). « Dans la croix, nous est versée la suavité céleste..., dans la croix est la joie de l'esprit », dit semblablement l'*Imitation de Jésus-Christ* (l. II, c. XII). M. MALE, dans son dernier et admirable livre *l'Art religieux de la fin du moyen âge*, a très justement opposé à l'intellectualité de la piété du treizième siècle, la sensibilité qui prédomine au quinzisième : « Jésus n'enseigne plus, il souffre... le christianisme se présente désormais sous son aspect pathétique. » La source de cette grande pitié, il la voit à Assise (*op. cit.*, p. 75-77). Il me semble que la forme proprement

le François des crèches de Noël, apprend à traiter le Sauveur avec cette simple et *terrestre* familiarité qui met une telle différence entre les *Méditations de la vie du Christ* et les plus tendres épanchements de saint Bernard¹.

L'Imitation de Jésus-Christ. — L'auteur de l'*Imitation* connaît peu le Christ selon la chair; il nomme à peine la Vierge Marie. Mais le moyen âge n'a guère produit de livre plus intérieur, plus plein de Jésus intime. Et ni le moyen âge ni aucune autre époque n'ont guère produit de livre plus simplement humain, plus libre des particularités du siècle qui l'a vu naître.

franciscaine de la dévotion à la Passion garde quelque chose de la joie et de la sérénité que M. MALE remarque dans les représentations de la Passion au treizième siècle. Elle est tout à la fois humaine et joyeuse; ce n'est qu'ensuite que cette dévotion sera toute triste. Dieu l'inspire plus navrante, plus pathétique, plus réaliste, aux contemplatives des xiv^e et xv^e siècles. Sainte Brigitte apprend le nombre des coups que le Sauveur a reçus dans sa flagellation; Julienne de Norwich voit couler à lentes gouttes, du front du Crucifié, un sang rouge, qui brunit en se coagulant. Qu'on est loin des hautes et subtiles pensées que les souffrances du Messie inspirent à S. Augustin, dans les sermons où il les explique!

1. *O quam libens balneum ei praeparassem* « Oh! quel plaisir j'aurais eu à lui préparer son bain! » dit l'âme pieuse en parlant de l'enfant Jésus dans une pièce rythmique attribuée à saint BONAVENTURE (Quaracchi, t. VIII, p. 671). M. MALE (*op. cit.*, p. 10 sqq., p. 145) nous apprend que les *Méditations de la vie du Christ* ont eu sur l'art chrétien, par l'intermédiaire des *Mystères*, une influence énorme; il montre que la tendresse humaine s'introduit partout, tandis que s'affaiblit le sens de l'ancien symbolisme (cf. p. 233). — On relève dans l'école franciscaine l'idée notée plus haut à propos de saint Bernard: si l'humanité du Christ les touche davantage, ils regardent ce goût comme une *manuductio*, comme un moyen approprié à l'humaine faiblesse, d'avancer vers la contemplation de la divinité, qui est meilleure. *Si ergo, anima, carnem diligis, nullam carnem, nisi carnem Christi, ames*, dit au commençant l'auteur de l'*Aiguillon d'amour*. (Il est superflu de remarquer que cet *amor carnis Christi*, c'est la dévotion aux mystères de son humanité.)

La bienheureuse Angèle de Foligno, introduite à la contemplation des profondeurs divines, comprend qu'elle a « dépassé les régions qu'habitait saint François ».

L'*Imitation* suffirait (de même que la *Somme contre les Gentils*) à laver la littérature du moyen âge de ce reproche injuste qu'on lui fait quelquefois, d'être toujours restée puérile, de n'avoir pas su se hausser au classicisme supérieur des grandes œuvres qui atteignent l'homme en ses traits universels et permanents. L'inquiétude foncière de l'esprit créé, le besoin persistant de tendresse, les retours opiniâtres de l'amour-propre sont ici dépeints avec parfaite simplicité et justesse, sans préciosités, sans subtilités, sans complaisances de style. Tout le monde connaît aussi les beaux chapitres « de la familière amitié de Jésus » et « du merveilleux effet de l'amour divin ». *Si quis amat, novit quid hæc vox clamet!* — En ce dernier passage, le latin d'a Kempis, outre son rythme, a un certain éclat pur et naturel qui rend toutes les traductions bien misérables.

L'auteur insiste par-dessus tout sur l'esprit intérieur, le mépris du monde et le renoncement, conditions de l'union au Christ. Si l'on prend sur le vif dans saint Bernard l'affinité naturelle de l'amour de Jésus avec l'amour de la Vierge, et dans saint François le concours de la plus haute mysticité avec le dévouement actif à l'Église, l'*Imitation* fait voir l'accord parfait d'une vie intérieure intense avec l'estime et l'usage des rites sacramentaires. L'*Imitation* s'achève aux pieds du saint Sacrement; le quatrième livre entier lui est consacré; il engage à la communion fréquente, précédée de la confession et relève extrêmement l'excellence de l'ordre sacerdotal. « C'est un grand mystère et un grand honneur que celui des prêtres, auxquels a été donné ce qui n'a pas été accordé aux anges. Car seuls les prêtres régu-

lièrement ordonnés dans l'Eglise ont la puissance de célébrer et de consacrer le corps du Christ... Prends garde à toi-même, et vois quel ministère t'a été confié par l'imposition des mains de l'évêque. Le prêtre revêtu des habits sacrés tient la place du Christ. Que vos yeux soient simples et pudiques, puisqu'ils regardent si souvent le corps du Christ. Que vos mains soient pures, puisqu'elles touchent si souvent le Créateur de la terre et des cieux ¹. » Celui qui connaît si bien les vieilles infirmités de l'âme humaine, « lourdeur de la conscience et dispersion du cœur ² », n'y sait pas de meilleur remède que le pain eucharistique. La foi des sacrements pénètre et exalte chez lui la vie spirituelle comme chez saint Jean.

La scolastique. Saint Thomas d'Aquin. — L'attitude d'âme propre à la religion du moyen âge ne serait pas pleinement comprise si l'on ne savait rien de la scolastique. Sans doute, à proprement parler, l'histoire de la scolastique rentre dans celle de la philosophie, de la théologie et du dogme; mais la scolastique met dans un jour trop lumineux la pénétration de toute la vie, au moyen âge, par l'idée religieuse, pour qu'on puisse se dispenser d'en dire un mot.

L'âge de la scolastique fut un âge d'intellectualisme passionné. « En aucun temps, dit Hauréau ³, l'intelligence n'eut un égal besoin de raisonner et n'éprouva moins de gêne à se satisfaire. » Ce juge-

1. *L'Imitation de Jésus-Christ*, l. IV, chap. v et xi.

2. *Ibid.*, l. I, chap. xx.

3. Dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de FRANCK, 2^e édit., p. 1573.

ment serait fort inexact si on l'appliquait aux timides débuts de la théologie carolingienne, au temps d'Alcuin; il est inégalement vrai des deux périodes nettement distinctes de la pensée médiévale, celle qui précède et celle qui suit l'introduction dans l'Occident latin des ouvrages proprement philosophiques d'Aristote (début du treizième siècle); il se vérifie surtout des deux siècles les plus brillants, le douzième, qui clôt la première période, le treizième, qui ouvre la seconde.

Au douzième siècle, l'influence dominatrice de saint Augustin n'empêche pas un développement de la pensée catholique d'autant plus intéressant qu'il est plus exclusivement l'œuvre de la chrétienté occidentale, sans apports extérieurs. Les maîtres les plus connus de l'époque sont Abélard, Pierre Lombard, Hugues et Richard de Saint-Victor. On s'est fait parfois de fortes illusions sur le « rationalisme » du premier comme sur le « mysticisme » des Victorins. Un « rationaliste » comme Abélard croyait de toute son âme les dogmes catholiques, et un « mystique » comme Richard de Saint-Victor aimait la raison d'un amour si intempérant, qu'il prétendait démontrer par raisons nécessaires le mystère même de la Trinité. En cela, du reste, il marchait sur les traces du penseur le plus remarquable du siècle précédent, le subtil et génial saint Anselme. L'essor de la spéculation théologique au douzième siècle, dit un théologien qui l'avait étudié de près, « ne fut pas inspiré par un rationalisme incrédule, mais par une foi devenue, pour ainsi dire, une seconde nature... La foi était alors si naturelle qu'on ne distinguait pas son caractère surnaturel. Les dogmes étaient si pro-

fondement ancrés dans l'intelligence, qu'on les croyait enracinés dans la raison même ¹ ».

Le treizième siècle assagit ce débordant enthousiasme d'une raison jeune. Il mena la scolastique à son apogée en établissant, non l'identité, mais l'harmonie (*distinction, concordance, hiérarchie*) de la grâce et de la nature, de la raison et de la foi. « La grâce ne supprime pas la nature, mais la parfait. » « La foi présuppose la connaissance naturelle, comme la grâce suppose la nature et toute perfection son sujet ². » On n'admet plus au XIII^e siècle, que l'homme puisse, avant ou après son adhésion à la foi catholique, arriver à établir une démonstration, par raisons intrinsèques, de la vérité des dogmes; on tient qu'il les croit sur l'autorité de la parole de Dieu, mais que, l'attestation divine étant garantie par des signes certains (miracles, prophéties, histoire de l'Église), cette croyance est absolument raisonnable : « Nous ne *croirions* pas, si nous ne *voyions* pas qu'il faut croire ³. »

Cela n'empêche pas qu'il y ait une science de la foi ⁴. Car, si l'on ne peut donner des articles du Symbole une démonstration proprement dite, l'on peut du moins en expliquer méthodiquement le sens à l'aide de la philosophie. On constitue de la sorte un système spéculatif qui éclaire, par des analogies et des raisons de convenance, la vérité intrinsèque des articles de foi; qui fait voir quelles conclusions en

1. TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, t. II, p. 22, 54.

2. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, 1^a, Q. 1, a. 8, ad 2 et Q. 2, a. 2, ad 1.

3. *Ibid.*, 2^a 2^m, Q. 1, a. 4, ad 2.

4. *Ibid.*, 1^a, Q. 1, a. 2 et 3.

sortent ; qui montre l'insuffisance des objections des incrédules. Au reste, toutes les connaissances humaines peuvent, avec la philosophie, aider à une meilleure intelligence de la vérité divine, prêchée par l'Église, contenue dans la Bible, et par là rattachée à l'histoire : « Toutes les sciences, écrit saint Thomas, rendent service à la science sacrée comme ses vassales ¹. »

La conviction de l'entier accord de la raison et de la foi, c'est le point de départ de la Scolastique ; la paix de l'esprit au spectacle harmonieux de toutes les vérités hiérarchiquement organisées, c'est son triomphe. C'était donc en prendre l'exact contrepied et l'attaquer au plus intime, que d'introduire, avec les *Averroïstes*, la théorie des deux vérités contraires, et de dire que « ce qui est vrai en théologie peut être faux en philosophie ». L'Église condamna cette erreur, et elle a, depuis lors, marqué une faveur toujours croissante à celui de tous les systèmes théologiques dont l'esprit est le plus contraire à l'esprit averroïste, à la théologie de saint Thomas.

Parmi les scolastiques, il en est un qui prime tous les autres, c'est saint Thomas d'Aquin ². So-

1. *Prologue du Commentaire des Sentences*, I, 1.

2. Sans doute on trouve, avant et après saint Thomas, des talents estimables et originaux, qui méritent d'être étudiés pour eux-mêmes. Cependant la distance reste grande entre eux et l'Ange de l'École. Parmi les auteurs du XIII^e siècle, on peut citer ALBERT LE GRAND, dominicain et maître de saint Thomas ; les franciscains ROGER BACON et saint BONAVENTURE. Albert est célèbre pour sa vaste érudition et son goût pour les sciences naturelles, Roger Bacon par quelques aperçus sur la méthode expérimentale. Saint Bonaventure est inférieur à saint Thomas pour la logique, la pénétration et la pondération. Son style est parfois d'une fluidité délicieuse ; une infinie délicatesse d'âme y transparait. Certains de ses opuscules, moitié spéculatifs, moitié mystiques (tel *l'Itinéraire de l'âme à Dieu*), sont des chefs-d'œuvre de simplicité intelligente et d'onction. — DUNS SCOT, qui

briété, calme, lucidité, probité intellectuelle sans tache, admirable largeur d'esprit qui lui permet de réunir, dans une synthèse supérieure, la pensée d'Augustin et celle d'Aristote, tels sont les principaux traits de son génie. Il est souverainement *raisonnable*; il ne laisse jamais l'imagination entreprendre sur la logique. Aussi son intelligence a la paix. « Il réfute un adversaire comme on instruirait un disciple », remarque-t-on parmi ses contemporains¹. On était frappé encore de sa clarté presque populaire. « Chacun, observait-on, peut facilement, selon la petite mesure de son intelligence et de sa capacité, tirer du fruit de ses livres; aussi les laïques mêmes veulent les avoir² » « et on l'appelle le Docteur commun, à cause de la clarté de sa doctrine³ ». Il ne faudrait pas croire, au reste, que ces écrits, utiles à tous, se laissent épuiser à une première lecture; c'est peu à peu que se dévoilent la plénitude, la cohérence, la hauteur de cette pensée. Alors on y goûte un plaisir d'une rare et pacifiante intensité, qui joint l'assurance de tenir le vrai avec ce qu'a de plus exquis la jouissance esthétique, et saint Thomas semble prendre rang à côté des trois ou quatre plus grands poètes de l'humanité⁴. Avec cela, une simplicité de colombe.

flourit vers 1300, est un raisonneur du dernier délié, un esprit sec, net, aigu. Il est fameux comme contradicteur de saint Thomas et des maîtres qui l'avaient précédé. M. DE WOLF appelle son travail une « revue critique »; c'est marquer très heureusement les mérites et les limites de son œuvre philosophique. Mais l'historien de la religion ne peut oublier ni sa théologie du Verbe, ni qu'il défendit l'Immaculée Conception.

1. Tocco, *Vita* (Bollandistes, t. VII), V, 27.

2. *Procès de canonisation*, IX, 83.

3. PTOLÉMÉE DE LUCQUES.

4. A celui qui veut connaître saint THOMAS, ce n'est pas en première

A table, il fallait veiller sur lui comme sur un enfant, tant il était absorbé dans ses pensées ¹, « et la confession de ce docteur, au dernier jour de sa vie, fut semblable à celle d'un petit garçon de cinq ans ² ». Un de ses biographes rend assez heureusement, à la façon du moyen âge, l'impression que laisse cette très grande et très naïve figure. « Toute sa vie, écrit-il, fut comme d'argent, candide en sa conversation, pure en son action, sonore en sa doctrine ³. » Rien ne peut rendre son bel optimisme, et son goût profond de tout ce qui est humain. Après qu'on a appris à connaître la piété franciscaine, il faut lire et méditer les pages où le Docteur angélique développe sa morale et sa doctrine spirituelle. C'est une tout autre saveur, un tout autre accent. La Divinité, enseigne-t-il, est tout ce qu'il y a de plus aimable, et c'est seulement en raison de notre faiblesse que nous trouvons plus d'attrait aux mystères de l'humanité du Christ ⁴. Ce principe, professé communément au moyen âge, est chez saint Thomas un vrai cri du cœur. Qu'on prenne les chapitres de la *Somme contre les Gentils* sur la pauvreté et la

ligne la lecture de la *Somme théologique* qu'il faut conseiller, mais celle de la *Somme contre les Gentils*, de certaines des *Questions disputées* et de certains des *Opuscules*. Le sectionnement des questions, la séparation des objections et des réponses, rendent assez ingrate au lecteur moderne la *Somme théologique*. Son auteur, au reste, n'en voulait faire qu'un manuel à l'usage des commençants, comme il le dit dans le Prologue.

1. Tocco, X, p. 64 : « Circa quem oportebat semper assumere nutriticis officium, propter abstractionem quasi continuam et frequentem ad caelestia mentis raptum... et praeparare ante ipsum quod sumeret, ne in his quae nocerent error contingeret, si abstractus continue in sumendis erraret. »

2. *Ibid.*, V, 28.

3. *Ibid.*, VIII, 50.

4. *Somme théologique*, 2^a 2^m, Q. 82, a. 3, ad 2.

chasteté religieuses ¹. On n'y trouvera pas cet enthousiasme pour le dénuement, ni cette soif d'imiter Jésus souffrant qui transportaient saint François; on y trouvera un grand amour de la contemplation et de la paix, une vue claire de ce qui les empêche : soucis de la famille, de la propriété, de l'organisation des actions extérieures. L'auteur est intimement convaincu de ce principe que, l'union à Dieu étant le seul but de la vie spirituelle, les conseils évangéliques ne sont pas la perfection même, mais seulement des moyens pour observer plus parfaitement les préceptes, et surtout celui de l'amour de Dieu. Il en déduit que la plus parfaite pauvreté n'est pas celle qui laissera le corps plus misérable, mais celle qui rendra l'esprit plus libre pour vaquer à Dieu, pour s'unir actuellement à Dieu. « Vie contemplative, écrit-il, c'est liberté d'âme. » Et il enseigne que le plus évident signe d'amour, c'est d'aller contempler ². On peut être tenté, au premier abord, de juger cet esprit-là moins chrétien, moins évangélique. Mais c'est l'esprit de saint Paul disant aux fidèles : « Je veux vous voir exempts de soucis ³. » Et le Sermon sur la montagne, qui donne le même enseignement, ne fut-il pas prononcé longtemps avant la montée du Calvaire?

L'histoire a prouvé, d'ailleurs, combien la doctrine thomiste pouvait être féconde en fruits de vie spirituelle. « Le cher saint Thomas, le maître, la claire lumière ⁴ », a profondément influencé l'ancienne

1. *Contra Gentiles*, III, 130 sqq.

2. 2^a 2^{ae}, Q. 182, a. 1, ad 2, et a. 2, ad 1.

3. 1 *Cor.*, VII, 32, à propos de la virginité.

4. Suso, *l'Exemplaire*, chap. LIV (*Œuvres mystiques*, traduites par le P. G. Thiriot, Paris, 1899, t. I, p. 231).

école mystique dominicaine, si grave, si noble, d'une spiritualité intellectuelle et mâle. Eckehart sortit de l'orthodoxie, mais le meilleur de sa pensée riche et confuse lui vient du Docteur angélique. Henri Suso et sainte Catherine de Sienne sont deux des plus grands souffrants du moyen âge, et deux des âmes les plus étonnamment simples qui se soient approchées de Dieu. Suso, l'amant de la divine Sagesse, développe les idées thomistes sur l'Être, la cause première, les processions personnelles, et part de là pour « planer dans la divinité ¹ ». Toute ignorante qu'elle est, sainte Catherine de Sienne est pénétrée du même esprit; sous son langage naïf, qui ressemble à celui du *Roman de la Rose* ², la dévote pensée qu'elle inculque exhale le parfum du thomisme le plus pur. Il en est ainsi, par exemple, de cette exhortation : « Si l'œil de votre intelligence se fixe sur vous-même, la connaissance de votre néant vous fera comprendre avec quel ardent amour l'être vous a été donné », et de cent autres semblables, qu'on pourrait facilement réunir. — Si Tauler n'est pas sans dangers, s'il convient de lire avec précaution Suso lui-même, le meilleur remède contre les blessures qu'ils pourraient faire aux âmes imaginatives se trouve dans le bon sens exquis de saint Thomas.

1. Suso, *loc. cit.*

2. L'allégorie du jardin revient fréquemment sous sa plume, et aussi les expressions comme : « le chien de la conscience », « la porte de la volonté », « l'œil de l'intelligence », « ne dormons plus dans le lit de la négligence », etc.

II. — L'antichristianisme, l'anticatholicisme, la fin du moyen âge.

La lutte contre l'hérésie. — A lire saint Thomas, à se laisser doucement pénétrer par cette atmosphère de calme intellectualisme qui enveloppe tous ses écrits, à contempler dans leur hardiesse sereine les cathédrales gothiques, dominatrices de la vie de la cité, on ne soupçonnerait guère les luttes que l'Église dut mener pour conquérir et maintenir au ^{xiii}^e siècle cette maîtrise des âmes. Plus terrible que le césarisme allemand, l'hérésie s'était subtilement insinuée au cœur du peuple chrétien. Dès le ^x^e siècle, le néo-manichéisme, venu d'Orient, avait envahi la Bulgarie et la Macédoine, où il avait donné naissance à la secte des Bogomiles. Au commencement du ^{xi}^e siècle, il avait gagné l'Italie, la Germanie et la France. Mais c'est surtout au ^{xii}^e et au ^{xiii}^e siècle que, sous le nom de *catharisme*, l'hérésie fit de rapides progrès, au point que chroniqueurs et prédicateurs catholiques n'en parlent qu'avec effroi ¹: le terrain avait d'ailleurs été préparé au nord par la secte des Apostoliques, qui prétendaient reconstituer l'Église du temps des Apôtres, au midi par les

1. Sur le nombre des Cathares, voir JEAN GUIRAUD, *Cartulaire de Notre-Dame de Prouille, précédé d'une étude sur l'albigéisme languedocien aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, 1907, t. I, p. cxxvi. — Raynier Sacconi qui fut dignitaire de l'église cathare et écrivait vers 1240, c'est-à-dire au déclin de l'hérésie, évaluait à quatre mille environ le nombre total des Cathares. Par là il faut entendre les *Parfaits*, ayant reçu l'initiation complète, le *Consolamentum*. Les *Croyants*, « qui adhéraient d'une façon plus ou moins nette à la secte », étaient beaucoup plus nombreux; ainsi dans l'église de l'Esclavonie, pour un nombre approximatif de cent vingt-cinq *Parfaits*, on comptait plus de dix mille *Croyants* à la fin du ^{xii}^e siècle.

prédications hérétiques de Pierre de Bruys et Henri de Lausanne. Répandus en Germanie, en Belgique, en Italie, en Espagne, dans le midi de la France (d'où le nom d'*Albigéois*), les Cathares opposaient église à église, religion à religion. Car, malgré l'appellation que lui donne le moyen âge, le catharisme n'est pas à proprement parler une « hérésie », une secte chrétienne, qui, séparée de la grande Église par quelques divergences dogmatiques, retient un certain nombre de doctrines fondamentales. Comme l'a justement remarqué un des historiens qui l'ont étudié de plus près¹, le catharisme « était une religion distincte, partant d'une conception particulière du monde et de la destinée, imposant une morale et des pratiques qui lui étaient propres, instituant une hiérarchie en opposition complète avec celle de l'Église ». Au christianisme issu d'une personne vivante et n'ayant de sens que par elle, le catharisme substituait une spéculation, ou plutôt un ensemble de spéculations dérivées des anciennes religions ou théologies orientales, manichéennes et gnostiques. Au manichéisme les Cathares avaient emprunté le dualisme ou croyance à l'existence de deux dieux opposés, l'un, principe du bien, l'autre, principe du mal et de la matière, tous deux éternels et indépendants². Comme les manichéens des premiers siècles chrétiens, les Cathares avaient compliqué ce système en y introduisant la théorie gnostique des éons. La gnose leur fournissait l'explication du mystère du

1. JEAN GUIRAUD, *Cartulaire*, I, p. CCI.

2. Certains cathares « monarchiens » mitigeaient ce dualisme en admettant une certaine subordination du Dieu mauvais ou Satan, et le triomphe final du Dieu bon.

Christ : Jésus n'était que l'un de ces esprits innombrables, émanés de la substance divine; l'Incarnation et la Rédemption étaient expliquées au sens des Docètes. Grâce, sacrements, culte de la croix et des saints, images, reliques, sainte messe étaient rejetés; ou y substituait le *Consolamentum*¹, sorte de baptême par l'Esprit, avec imposition du Nouveau Testament ou « texte » sur la tête du candidat. La morale des « Parfaits », — on se montrait très indulgent aux « Croyants », — était austère à l'excès : abstinence absolue de toute nourriture animale à l'exception du poisson, virginité perpétuelle, horreur du mensonge et du serment, fidélité inviolable à la secte. De ces préceptes, les uns dérivait de spéculations manichéennes : ainsi l'interdiction du mariage et de la génération, la matière étant essentiellement mauvaise; d'autres, comme la défense de prêter serment, découlaient d'une interprétation servilement littérale des textes du Nouveau Testament².

L'intérêt du catharisme ne réside pas seulement dans la synthèse qu'il a tentée du manichéisme, du gnosticisme, de l'encratisme. Il faut aussi noter le développement de deux tendances, que l'on constate à la même époque chez les Vaudois³, et que l'on re-

1. Le *Consolamentum* est décrit tout au long dans J. GUIRAUD, *Cartulaire...*, I, p. CLVIII-CLXXXVI; plus brièvement dans VACANDARD, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 2^e série, Paris, 1910, 190-192.

2. *Matth.*, v, 37 : « *Sil autem sermo vester est, est, non, non : quod autem his abundantius est a malo est.* » — Les Cathares rejetaient l'Ancien Testament, œuvre du dieu mauvais.

3. Les Vaudois ou Pauvres de Lyon, qui prêchaient pour tous les fidèles le retour à la pauvreté apostolique telle qu'elle est décrite en *Matth.*, x, ne semblent pas avoir admis la théologie manichéenne des Cathares, mais ils partageaient leurs doctrines antisociales. « Ils enseignent, dit le concile de Tarragone (1242), qu'en aucun cas on

trouve dans les hérésies des ^{xiv}^e, ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles : la prétention de remonter, — par delà l'Église présente et indépendamment d'elle, — à l'Évangile primitif par une interprétation littérale de certains textes du Nouveau Testament, et la substitution à la conception juridique de l'autorité de ce qu'on pourrait appeler le « primat de la vertu ». « *Erant de regula apostolorum* », ils suivaient la règle des apôtres : tel était l'éloge que s'attribuaient les Cathares ou que leur décernaient même des catholiques, émerveillés de leur rigorisme. Sous couleur de « primitivité », ils repoussaient en bloc la liturgie chrétienne, le Christ n'ayant enseigné qu'une seule prière, l'Oraison dominicale; antimilitaristes avant la lettre, ils condamnaient la guerre, et déniaient au pouvoir civil l'exercice du droit de glaive, car le Seigneur avait dit : « Quiconque se servira de l'épée périra par l'épée ¹. » Ils contestaient même l'autorité de l'état, sous prétexte que Jésus avait proclamé les « fils » libres du cens romain ², et par l'interdiction du serment, ils ébranlaient l'un des principes essentiels de la société féodale. Dans l'Église, ils proclamaient que la hiérarchie visible doit être une hiérarchie de saints, que les pouvoirs sacerdotaux dépendent de la vertu, et comme l'Église romaine ne répondait pas à leur idéal, ils la répudiaient comme la « synagogue de Satan ».

L'énergique action d'Innocent III vint à bout de cette hérésie, qui menaçait la société autant que

ne doit prêter serment, qu'il ne faut obéir ni à l'autorité ecclésiastique, ni à la puissance séculière, que personne n'a le droit de répression corporelle. » LABBE, *Concilia*, t. XI, pars II, p. 593.

¹ *Matth.*, xxvi, 52.

² *Matth.*, xvii, 24-25.

l'Église : la prédication de saint Dominique et de ses disciples, la croisade de Simon de Montfort, l'institution et le fonctionnement de l'Inquisition¹ brisèrent l'élan de cet anarchisme mystique. Les spéculations gnostiques et manichéennes du catharisme ne devaient pas lui survivre. Il n'en serait pas de même des deux tendances que nous avons signalées : le retour prétendu à l'Évangile, et le rejet de toute autorité qu'on ne juge pas suffisamment vertueuse. Les germes en restaient à l'état latent dans la chrétienté; la forte autorité des papes du xiii^e siècle, l'appui qu'ils rencontraient dans le pouvoir royal

1. Le mot *inquisition* désigne primitivement un *mode de procédure*, distingué de l'*accusation* et de la *dénonciation*. C'est le Pape Grégoire IX qui, vers 1231, fonda l'institution dite communément « l'Inquisition », c'est-à-dire confia la connaissance des causes d'hérésie (qui de soi appartient aux évêques) à des commissaires spéciaux, pris dans le clergé régulier (le plus souvent dans l'ordre de saint Dominique). Les successeurs de Grégoire IX prescrivirent aux inquisiteurs de prendre l'avis des évêques, et les invitèrent aussi à s'entourer d'un conseil d'experts, clercs ou laïques (*boni viri, periti*). L'usage de la torture dans les tribunaux de l'Inquisition fut autorisé par Innocent IV. — La pénalité la plus grave contre les hérétiques, au temps d'Innocent III et du concile de Latran (1215), consistait dans le bannissement et la confiscation. Ensuite, les mœurs populaires et la législation de Frédéric II (1224) approuvée par Rome (1231) introduisirent la peine du feu. — L'Inquisition, tribunal ecclésiastique, ne condamne jamais à mort directement; mais elle constate le fait d'hérésie, prononce que l'Église n'a plus rien à faire avec le coupable, et l'abandonne au « bras séculier ». Elle inflige directement les autres condamnations (emprisonnement, obligations de faire des pèlerinages ou de porter des croix sur ses vêtements, etc.); ces pénalités moins dures étaient l'issue la plus fréquente des procès d'hérésie. — Ce serait mal comprendre l'Inquisition, de croire que les différentes peines, y compris la peine de mort, fussent appliquées aux coupables en raison du caractère particulièrement antisocial de telle ou telle hérésie : la vérité est qu'au moyen âge toute hérésie, comme telle, est considérée comme antisociale et anarchique, étant une révolte contre le pouvoir spirituel, dont la reconnaissance est présumée à la participation aux biens de la société civile. L'esprit qui a créé l'Inquisition se résume tout entier dans le beau mot de saint Bernard (Lettre 102) : *Melius est ut pereat unus, quam unitas*.

d'un saint Louis, en arrêtaient le développement. Mais qu'un jour cette puissance de la papauté fût ébranlée, que le trouble se mît dans la chrétienté, ces germes fermenteraient à nouveau, et l'ivraie recommencerait à envahir les champs du père de famille.

La fin du moyen âge. — Cette époque de trouble et d'agitation ne devait pas tarder. Dès le ^{xiv}^e siècle, la vaste synthèse qui avait ravi d'admiration les contemporains de saint Louis commence à branler. Les éléments en sont dissociés et discutés : union des âmes sous une autorité universellement acceptée, accord fondamental du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, recours à l'Église comme à la source de toute science et de toute sainteté. Les légistes, dont l'influence va grandissant dans les conseils royaux, battent en brèche la monarchie pontificale : les querelles de Philippe le Bel avec Boniface VIII et de Louis de Bavière avec Jean XXII donnent naissance à toute une série de pamphlets antiromains. Le séjour des papes à Avignon — la « captivité de Babylone » — ajoute encore au discrédit de la papauté à qui l'on reproche et les abus de son système financier et sa docilité aux influences françaises. A peine sainte Catherine de Sienne a-t-elle ramené à Rome Grégoire XI, que le scandale suprême désole l'Église. Le grand schisme coupe la chrétienté en deux ou trois obédiences, dont chacune renferme des fidèles sincères, « des saints même, dit saint Antonin, des saints qui ont resplendi par d'éclatants miracles ». La foi, pourtant, restait profonde, et, loin de mettre en doute la mission divine de l'Église, les

contemporains s'accordent à voir dans le schisme le châtiment de Dieu, châtiment pour les péchés de la chrétienté, surtout pour les fautes du clergé, cupidité, impureté, relâchement de la discipline. Rétablissement de l'unité, réforme du peuple chrétien, tels sont les désirs passionnés des fervents, attachés sincèrement à l'Église. D'autres, moins soucieux d'unité, prêchent surtout la réforme ¹, préparant les esprits aux grandes défections du xvi^e siècle.

Le concile de Constance met fin à la scission et promulgue des décrets de réforme, sans pourtant fermer complètement la blessure faite à l'Église. Pendant les luttes du schisme, la doctrine de la suprématie conciliaire a été défendue dans les universités comme le seul remède au mal commun et elle survit à l'élection de Martin V : mais la suprématie du concile sur le pape, c'est avant tout le règne des théologiens universitaires, de sorte qu'à la monarchie papale tend à se substituer une république d'intellectuels, avec Paris pour capitale. Les docteurs sortent de leur rôle pour usurper le rang des pasteurs. Par la bouche du célèbre cardinal et théologien Pierre d'Ailly, ils réclament, dans les conciles, voix non seulement consultative, mais définitive. A la trente-quatrième séance du concile de Bâle, le 25 juin 1439, ils sont *trois cents*, avec seulement *treize* prélats et *sept* évêques; ils prononcent la déposition du pape Eugène IV (cette sentence ne fut, d'ailleurs, d'aucun effet). Les souverains pontifes s'opposent avec énergie — sinon toujours avec habileté — à cette invasion du parle-

1. WYCLIF écrit : « *Videtur mihi quod, sive sim haereticus sive catholicus, quod positus sum in resurrectionem multorum.* » *De Logica*, I, 373, 15 (Édition DZIEWICKI, Londres, Wyclif-Society, 1893).

mentarisme théologique. Pourtant les longs démêlés d'Eugène IV avec le concile de Bâle, les concessions que Nicolas V juge nécessaires au bien de la paix, tout en sauvegardant les prérogatives essentielles du siège de Rome, laissent la doctrine de la suprématie papale dans une « demi-lumière ¹ ». Profitant des difficultés où se débat la papauté, les rois, moins excessifs toutefois que les universités, limitent la juridiction romaine dans leurs états. En France, la pragmatique sanction de Bourges devient la charte du gallicanisme. L'Angleterre suit pratiquement la même conduite et tend à se constituer son église strictement insulaire. Nationalisme et catholicisme se rencontrent et s'entrechoquent : premiers heurts qui dans certains pays aboutiront au divorce. La fusion pourtant était possible, et c'est même ce xv^e siècle si troublé, qui offrira au nationalisme catholique de nos temps son modèle le plus achevé, la bienheureuse Jeanne d'Arc. En elle il apprendra à vénérer l'ardeur moderne du sentiment national s'unissant à l'amour de l'Église et à la soumission confiante au pape. L'héroïque enfant qui veut aller à son roi, dût-elle s' « user les jambes jusqu'aux genoux », est aussi la « bonne chrétienne », qui, avant de mourir, met sa suprême confiance en l'Église et en Dieu : « Je m'en rapporte au jugement de notre Saint Père le Pape et je veux croire tout ce que la sainte Église croit ². »

Cet appel de Jeanne au pape ne fut pas écouté ;

1. « Nicolas V trouva cette demi-lumière bonne, étant données les circonstances : il s'y complut. Ainsi firent la plupart de ses successeurs. » NOËL VALOIS, *Le Pape et le Concile*, Paris, 1909, t. II, p. 365.

2. J. QUICHERAT, *Le double Procès*, t. III, p. 423.

Rome n'était plus de façon incontestée ce qu'Innocent III appelait le tribunal suprême de la chrétienté. Son autorité faiblissant, l'hérésie reparait. Pendant qu'en Italie et dans l'Allemagne du Sud les *Fraticelli* et *Spirituels*, scindant la grande famille franciscaine, exagéraient le renoncement aux biens de ce monde, prêchaient le communisme, et oubliant du respect que saint François d'Assise avait toujours témoigné à l'ordre sacerdotal, attaquaient la primauté romaine et la juridiction ecclésiastique, en Angleterre, un théologien de l'université d'Oxford, John Wyclif, opposait à la conception catholique de l'Église le système le plus élaboré qu'ait produit le moyen âge. Après s'être fait l'auxiliaire des résistances anglaises contre la curie romaine, avoir attaqué la propriété ecclésiastique, prêché le retour à la loi évangélique, Wyclif précisa ses théories sur la constitution du pouvoir. A prendre ses derniers ouvrages où il donne à sa pensée son expression la plus nette, l'Église est la société des prédestinés, dont le Christ est la tête; le pape, s'il est prédestiné, est le chef de l'Église militante; s'il n'est point prédestiné, il n'est point le capitaine de la sainte Église de Dieu. On reconnaît que quelqu'un est prédestiné, fils du royaume, s'il vit suivant la loi de Dieu. Cette loi est à chercher dans l'Évangile; c'est là que tous les fidèles, prêtres et laïques, doivent l'étudier directement; d'où la nécessité de traduire la Bible et de la mettre ainsi à la portée de tous. Wyclif appliquait ces principes à la société laïque : tout gouvernant qui s'éloigne des préceptes du Christ est « archihérétique », « antéchrist ». Ces thèses du *de Ecclesia Christi*¹ (1378) sont

1. Édition LOSERTH, Londres, Wyclif-Society, 1885.

encore dépassées dans le *Dialogus sive speculum ecclesiae militantis*¹ (vers 1381) : il vaudrait mieux pour l'Église qu'il n'y eût ni pape, ni cardinaux ; le pape, souverain temporel, n'est que le vicaire de l'Antéchrist, car le Christ a abandonné à César toute la puissance de ce monde. Ce langage présage Luther, et pourtant les historiens protestants refusent de voir dans Wyclif un « réformateur avant la réforme² » : de fait, il ne semble point avoir soupçonné la doctrine fondamentale de Luther sur la foi justificante. Mais par la portée exagérée — sinon exclusive — qu'il attribue au « Livre » dans la religion, par ses attaques contre toute hiérarchie qui ne resplendit point de sainteté, par le rejet du célibat ecclésiastique, des ordres religieux, de la confession auriculaire, de la transsubstantiation, on ne peut nier qu'il n'ait anticipé plusieurs des négations les plus importantes du protestantisme.

Wyclif prétendait travailler à la réforme, et c'était aussi l'un des principaux articles du programme du concile bâlois. La formule répondait aux aspirations de l'époque : quiconque se posait en réformateur était sûr de se recruter des adhérents. A défaut d'autre preuve, il suffit de rappeler le succès des théories de Wyclif en Angleterre chez les Lollards, et surtout en Bohême chez les Hussites, ou les sympathies que surent se concilier les Pères de Bâle, malgré leurs allures nettement schismatiques. Pour endiguer ces courants qui risquaient d'entraîner

1. Édition POLLARD, *ibid.*, 1883.

2. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*⁴, Halle, 1906, p. 654 ; HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III⁴, Tubingue, 1910, p. 482.

les âmes loin de sa tutelle, il eût fallu, après le scandale du grand schisme, que l'Église hiérarchique entreprît avec une inlassable persévérance le travail de la restauration chrétienne. Malheureusement, les papes du xv^e siècle ne purent ou ne surent pousser à fond cette œuvre de rénovation. Les meilleurs, distraits par d'autres soucis pressants, ne s'y employèrent que d'une façon intermittente. Eugène IV usa les seize années de son pontificat à défendre les prérogatives du Saint-Siège contre les empiètements du concile de Bâle. Puis les regards se tournèrent vers Constantinople assiégée, et bientôt emportée d'assaut par les Turcs (1453). La préparation de la croisade fit ajourner l'exécution des projets élaborés par Nicolas de Cues et agréés par Pie II : « la question de la réforme se trouva, de la sorte, refoulée de plus en plus à l'arrière-plan. On ne saurait le regretter assez dans l'intérêt de l'Église¹ ». A la fin du siècle, les scandales qui marquèrent le pontificat d'Innocent VI et surtout celui d'Alexandre VI, aggravèrent encore le malaise des âmes chrétiennes.

Cette réforme qu'on ne pouvait attendre d'un pape tel qu'Alexandre VI, ne serait-elle point l'œuvre de quelque prophète, suscité de Dieu ? L'Italie du Nord put le croire un instant. Aux acclamations d'un peuple enthousiaste, Savonarole avait proclamé Jésus-Christ roi des Florentins, et étendu à la ville entière l'œuvre réformatrice qu'il avait commencée en son couvent de San Marco. Dans l'opulente et licencieuse cité, le Sermon sur la Montagne semblait

1. PASTOR, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. fr., Paris, 1892, t. III, p. 262.

littéralement réalisé : les ennemis se donnaient le baiser de paix, les banquiers restituaient le bien mal acquis, les femmes observaient une modestie sévère, les chansons libertines étaient bannies, des juifs se convertissaient et entraient au couvent ; on poussait l'austérité jusqu'à supprimer les traditionnelles courses de chevaux à la Saint-Jean. Savonarole pensa que ce renouvellement serait incomplet, s'il s'arrêtait aux individus, sans atteindre jusqu'au gouvernement lui-même. Mais la nécessité de maintenir en sa démocratie improvisée un semblant d'ordre et de direction, l'amena à se transformer de frère prêcheur en chef politique. Dès lors sa mission dévia. Il entra en lutte ouverte avec le pape, lutte à la fois politique et religieuse, car, en même temps qu'il favorisait Charles VIII, Savonarole attaquait l'élection d'Alexandre VI et le menaçait d'un nouveau concile. Le pape, usant de son droit, ordonna au religieux qui avait fait vœu d'obéissance, de rentrer dans son couvent et de se taire : Savonarole résista et ce fut sa perte. L'autorité sortait du conflit victorieuse, mais blessée : si l'audace mystique du moine florentin était réprimée, la réforme n'était pas reprise ; la hiérarchie, inférieure à sa mission, n'avait point recouvré son prestige.

En même temps que l'adhésion du cœur au pape et à l'Église est moins loyale, la foi est aussi moins tranquille et moins ferme. Dans la scolastique décadente court un frisson de scepticisme et de libre examen. On est stupéfait de voir combien rapidement, depuis la mort de saint Thomas d'Aquin, s'est perdue l'intelligence des grandes idées scolastiques : c'est un phénomène parallèle au surprenant

oubli dans lequel le monde grec fit tomber si vite les théories de la connaissance d'Aristote et de Platon, si complètement remplacées par celles des moindres génies qui suivirent¹. Le trait distinctif et le grand mérite du thomisme, c'était l'harmonie de la foi et de la raison; cette harmonie est déjà moindre chez Scot; chez les nominalistes du xv^e siècle, elle devient discordance. L'excès de la dialectique engendre la défiance vis-à-vis de toutes les preuves rationnelles. « L'existence de Dieu, dit Pierre d'Ailly, n'est affirmée que par la foi. » Le fidéisme s'étale librement chez Guillaume d'Occam, le plus représentatif des Nominalistes. Occam est doublement et triplement anglais par sa tendance individualiste, atomiste, phénoméniste; il l'est par son besoin d'affirmer qu'il faut se méfier de l'intelligence, et qu'il y a discordance entre la raison et la vie. Au reste, les Français d'alors ne valent guère mieux, et l'on comprend qu'un récent historien des origines du luthéranisme² ait pu voir dans ces hommes d'étude les grands responsables du mouvement qui brisa l'unité catholique et romaine.

Ainsi, d'une part, les cadres sociaux s'affaiblissent, ou, plus simplement, le respect de l'autorité reli-

1. L'oubli ne put être aussi complet pour le thomisme, pratiquement identifié avec un ordre religieux fort puissant. Mais une doctrine a beau être incorporée dans une institution, le danger reste toujours qu'on en perde l'esprit en en gardant la lettre, ou du moins qu'on n'ose pas assez « réformer pour conserver ». On doit assurément beaucoup de reconnaissance aux commentateurs de saint Thomas, dont certains firent preuve de qualités plus que médiocres dans l'ordonnance et l'exposition. Mais ce n'est pas être trop sévère, de regretter qu'ils n'aient pas eu à un plus haut degré le génie de l'invention adaptatrice.

2. A. M. WEISS, O. P., *Luther und Luthertum*, Mayence, 1909, t. II, p. 107.

gieuse diminue; d'autre part, la raison s'inquiète, elle n'a plus la paix ni dans l'assentiment de foi lui-même, ni dans la perception des vérités naturelles logiquement antérieures à la foi. Était-il possible, comme on l'a prétendu, que l'ardeur de la vie chrétienne s'attiédît peu à peu, puis s'éteignît doucement par la seule action continue d'un milieu social et intellectuel défavorable? On peut le nier hardiment : le christianisme avait creusé dans le cœur humain trop d'exigences, pour qu'il pût, à la manière des religions antiques, passer sans secousse à l'état d'une institution surannée, mais inoffensive, et dont on peut sourire en continuant de l'honorer. Il fallait un idéal plus violent que celui-là aux esprits qui sortaient de la foi ancienne, aux sensibilités qui rejetaient la discipline du catholicisme. Cet idéal, plusieurs crurent le trouver dans l'humanisme individualiste. Cet humanisme-là, sous sa forme extrême, est tout autre chose que le goût de l'art classique ancien, et que le premier renouveau littéraire et artistique, provoqué par l'étude de l'antiquité. Le simple retour à l'art d'un Homère ou d'un Phidias n'avait rien qui pût faire ombrage à l'Église. On se souvient qu'au iv^e siècle, les Pères grecs s'étaient posés en défenseurs de la culture classique. Les papes du moyen âge finissant montrèrent la même largeur d'esprit, et jusqu'au milieu du xv^e siècle une étroite union régna entre la renaissance et l'Église; c'est à la cour d'Avignon, puis de Rome, que lettrés et artistes trouvèrent leurs Mécènes, et l'on a dit de Nicolas V qu'avec lui « l'humanisme s'asseyait sur la chaire de saint Pierre ¹ ». Pourtant, dès cette époque, les plus

1. NOËL VALOIS, *op. cit.*, t. II, p. 323.

clairvoyants pouvaient pressentir l'antagonisme qui allait séparer l'Église et la renaissance. Le même Nicolas V, qui confiait à Fra Angelico la décoration de sa chapelle, poussait l'excès de la condescendance jusqu'à admettre au nombre de ses familiers le Pogge et Valla, défenseurs affichés d'un art purement naturaliste. A la renaissance chrétienne se juxtaposait et bientôt s'opposerait l'humanisme païen ; c'est la résurrection de la mentalité antique, non telle quelle, ce qui ne se pouvait, mais sous une inspiration d'ardente révolte contre la compression du système chrétien. Amour de la gloire, passion du beau, culte du moi, c'est toute une nouvelle manière de prendre la vie, une nouvelle manière d'envisager le monde. Il est clair que tous les humanistes ne font pas la volte-face complète, et que chez un bon nombre le christianisme prédomine encore. D'autres pourtant allèrent au paganisme pur, et entrèrent en lutte ouverte avec l'Église, surtout en Allemagne : guerre d'autant plus redoutable que l'invention de l'imprimerie permettait une plus large diffusion à cette littérature de pamphlets. D'autres enfin, sans rompre consciemment avec l'ancienne religion, se laissèrent tellement envahir par l'esprit nouveau, qu'on sent, à travers toutes leurs précautions et leurs protestations, que la pente de leur amour profond les mène autre part qu'au Christ et à l'Église. Non seulement un Rabelais, — ce joyeux amant de « *Physis* » qu'une fortune ironique avait jeté pour un temps dans l'école de saint François, — mais un Érasme peut-être et plus tard un Montaigne, quelle que soit la sincérité de leurs professions de foi explicites, n'ont plus, ce semble, le véritable esprit chrétien.

Libre examen, inquiétude intellectuelle, réveil du paganisme et rejet de la tradition, défiance ou haine de l'autorité, essai de contact direct avec le Christ dans l'Évangile et sans l'Église, tous ces courants divers, renforcés encore par l'esprit d'aventure qui semble avoir animé le ^{xv}^e siècle, le siècle des condottieri et de la découverte de l'Amérique, rendraient une catastrophe inévitable au jour où ils viendraient à confluer en une puissante personnalité. Ce serait l'originalité de Luther, non de créer, mais de concentrer, de précipiter en sa personne ces tendances diffuses, de les vivifier de sa fougue endiablée, et par là de multiplier leur pouvoir dissolvant. Humanistes déjà émancipés de la discipline catholique, théologiens fidéistes, clercs impatientes du joug, petits princes allemands épris d'autonomie politique et religieuse, hobereaux envieux de quelque riche abbaye trouveraient en lui le chef attendu. On aurait pu croire la masse des fidèles moins accessible aux idées des novateurs. Au ^{xv}^e siècle, malgré bien des misères morales, la foi garde sur le peuple une vigoureuse emprise, et l'incrédulité n'a point desséché la dévotion. En France, la merveilleuse histoire de Jeanne d'Arc, et les percées qu'elle ouvre sur l'âme des foules, montrent que « la créance » chrétienne y était encore fort vivace; en Allemagne et dans les Pays-Bas, la vie des fidèles, telle que la font connaître l'histoire de sainte Lidwine, les livres de prière et d'édification, la peinture religieuse, apparaît pénétrée d'une piété franche, profonde, paisible¹. Il semble pourtant que la multiplicité des pratiques

1. A. M. WEISS, *op. cit.*, p. 31.

extérieures et certains abus, tels que le trafic des indulgences, aient excité en plus d'un le désir d'une religion moins asservie à la lettre, plus dilatée par le souffle de l'Esprit : il est difficile de s'expliquer autrement le succès des prédications de Luther contre les cérémonies du culte catholique, et l'empressement qui accueillit sa théorie de la justification par la foi sans les œuvres. Ce désir d'une dévotion élargie n'aurait cependant pas suffi à jeter les âmes hors de l'Église : la spiritualité catholique gardait assez de souplesse pour pouvoir se renouveler et contenter ces nouvelles aspirations. Un danger plus redoutable était la diminution dans le peuple lui-même du sens de l'autorité. Outre que l'accroissement du pouvoir civil rendait les sujets plus enclins à suivre la religion du prince, que les rivalités politiques, le morcellement du saint empire avaient détendu les liens de la fraternité chrétienne entre des âmes qui cherchaient encore le point d'insertion du nationalisme et de la catholicité, le peuple avait perdu de sa confiance en ses chefs spirituels. Les querelles du schisme, les discussions théologiques qui avaient suivi, avaient eu leur retentissement parmi les foules et trouvé un écho jusque dans le théâtre populaire : aux Halles de Paris, Pierre Gringoire, dans le *Jeu du Prince des Sots et mère Sotte*, bafouait à plaisir pape et concile, et monnayait, à l'usage du peuple, les opinions subversives des Universitaires. L'épiscopat, moins étroitement uni à son chef, a perdu de sa cohésion et de sa vigueur à réprimer les abus. Les attaques contre le clergé ont amené la confusion des idées de sainteté et d'autorité. La simplicité popu-

laire a peine à distinguer dans le seigneur ou prince évêque le pouvoir temporel et la juridiction spirituelle, dans le ministre indigne l'homme privé et le vicaire du Christ et lentement l'idée s'insinue que le christianisme peut se passer de hiérarchie, que l'Église n'est pas nécessaire, qu'elle peut même être un obstacle pour aller au Christ. En cet ébranlement de la constitution ecclésiastique réside la grande faiblesse de l'Église au xv^e siècle¹ : c'est par cette brèche que passera Luther, entraînant avec lui une partie de la chrétienté. C'est aussi le point que le catholicisme moderne s'appliquera à raffermir et à fortifier, et de même qu'en face de la réforme protestante l'Église dressera les décrets du concile de Trente, au libre examen de Luther elle pourra opposer l'entière obéissance de saint Ignace de Loyola.

Pierre ROUSSELOT et Joseph HUBY.

Bibliographie.

Bibliographie méthodique dans les histoires de l'Église de MARION, ALBERS-HEDDE, et, spécialement pour la France, dans l'*Histoire de France* de LAVISSE, t. II, 2, III et IV, Paris, 1901-1902. — Dépouillement complet de la littérature courante dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* (Louvain),

1. « Hic, Pater beatissime, fodiendum est, quoniam *hic latet tota calamitas praesentis Ecclesiae* ... Pulcherrimam monarchiam Ecclesiae, quae Christianos hucusque tenuit in unitate fidei, in una professione religionis christianae ... nunc abolere et suppressere contendunt, nobilissimam politiam quae beatitudinem coelestem habet pro fine, ad democratiam vel aristocratiam redigentes » : discours prononcé devant le pape Eugène IV, le 16 décembre 1441, par PIERRE DE VERSAILLES, évêque de Meaux et ambassadeur de Charles VII, — dans A. M. WEISS, *op. cit.*, p. 401, n. 1.

et de l'hagiographie dans les *Analecta Bollandiana* (Paris et Bruxelles).

Pour l'étude des sources, voir U. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, 2^e éd., Paris, 1903 sqq.; — et spécialement pour la France, A. MOLINIER, *Les sources de l'histoire de France des origines aux guerres d'Italie*, Paris, 1901 sqq.

I. — OUVRAGES GÉNÉRAUX.

HURTER, *Tableau des institutions et des mœurs de l'Église au moyen âge, principalement au XIII^e siècle*, trad. COHEN, 3 vol., Paris, 1843 (vieilli, mais reste utile).

VON EICKEN, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, Stuttgart, 1887 (très systématique).

Histoire de France de LAVISSE, t. II, 2 et III, 1 (A. LUCHAIRE); t. III, 2 (LANGLOIS, — étrangement partial); t. IV, 1 (COVILLE); t. IV, 2 (PETIT-DUTAILLIS), Paris, 1901-1902.

A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*², Leipzig, 1898 sqq.

II. — OUVRAGES SPÉCIAUX.

Sur l'Église et la société : HURTER, *op. cit.*; — *Liber Pontificalis*, éd. L. DUCHESNE, 2 vol., Paris, 1886-1892; éd. MOMMSEN (*Monumenta Germaniæ historica*), Berlin, 1896 sqq.; — L. DUCHESNE, *Les premiers temps de l'Etat Pontifical (754-1073)*, 2^e éd., Paris, 1904; — LAPÔTRE, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne*, I, le pape Jean VIII, Paris, 1895; — IMBART DE LA TOUR, *Les élections épiscopales dans l'Église de France du IX^e au XII^e siècle*, Paris, 1891; — A. LUCHAIRE, *Manuel des institutions françaises. Période des Capétiens directs*, 1^{re} Partie, Paris, 1892; *Innocent III*, 5 vol., Paris, 1904-1908; — E. BERGER, *Saint Louis et Innocent IV*, Paris, 1893; — J. HERGENRÖTHER, *Katholische Kirche und Christlicher Staat in ihrer geschichtlicher Entwicklung*, Fribourg-en-B., 1872; — DENIFLE, *La Guerre de*

Cent Ans et la désolation des églises, monastères et hôpitaux en France, I, Paris, 1899.

Sur les croisades, L. BRÉHIER, *L'Église et l'Orient au moyen âge, les Croisades*, Paris, 1907 (bibliographie dans l'Introduction).

Sur l'Inquisition, VAGANDARD, *L'Inquisition*³, Paris, 1907; — M^{sr} DOUAIS, *L'Inquisition, ses origines et sa procédure*, Paris, 1906; — LANDRIEUX, *L'Inquisition, les temps, les causes, les faits*, Paris, 1911 (court et substantiel).

Sur les universités, DENIFLE, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885; — DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 1889 sqq.; — HASTINGS RASHDALL, *The Universities of Europa in the Middle Ages*, Oxford, 1895; A. LUCHAIRE, *L'Université de Paris sous Philippe Auguste*, Paris, 1898; — FÉRET, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, Paris, 1894 sqq.

Sur le théâtre religieux, M. SEPET, *Le drame religieux au moyen âge*, Paris, 1903; — PETIT DE JULLEVILLE, *Les mystères*, Paris, 1880, et t. I et II de *l'Histoire de la littérature française*, publiée sous sa direction, Paris, 1896; — JUSSE-RAND, *Histoire littéraire du peuple anglais*, I², Paris, 1911.

Sur l'art. E. MÂLE, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris, 1898; *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, Paris, 1908; — F. X. KRAUS, *Geschichte der Christlichen Kunst*, II, 1, Fribourg-en-B., 1877.

Sur saint Bernard, VAGANDARD, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1897; — J. RIES, *Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernard*, Fribourg-en-B., 1906.

Sur saint François d'Assise et l'école franciscaine : CELANO, *Sancti Francisci Assisiensis vita et miracula*, nouvelle édition (P. ÉDOUARD D'ALENÇON), Rome, 1906; — *Legenda sanctæ Claræ*, éd. PENNACCHI, Assise, 1910; — SAINT BONAVENTURE, *Legenda duæ de vita sancti Francisci Seraphici*, Quaracchi, 1899; — *Vies en français* de L. LEMONNYER, 6^e éd., Paris, 1909; — de P. SABATIER, Paris, 1894; — de J. JÖRGENSEN (trad. WYZEWA), Paris, 1908; — P. GRATIEN, *Saint François d'Assise*, dans les *Études franciscaines*, octobre 1907, p. 359-482 (indication des sources et des résultats actuels de la

science). — Sur l'influence franciscaine, FR. BERNARDINO SDERCI DA GAIOLÉ, *L'Apostolato di S. Francesco e dei Francescani*, I, Quaracchi, 1909; — II. THODE, *Saint François d'Assise et les origines de l'art de la Renaissance en Italie*, trad. LEFÈVRE, 2 vol., Paris, 1900. — Sur les Spirituels, RENÉ DE NANTES O. C., *Histoire des Spirituels de l'ordre de Saint-François*, Couvin (Belgique), 1910. — Ajouter les nombreuses publications de la *Nouvelle Bibliothèque franciscaine*, Couvin et Paris (Poussielgue, la revue les *Études franciscaines*, Paris, depuis 1898, l'*Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi, depuis 1908.

Sur la scolastique et saint Thomas d'Aquin : DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*⁴, Louvain et Paris, 1912; — PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*², Paris, 1907; — MANDONNET, *Siger de Brabant*², Louvain, 1911 (belle introduction sur la pensée médiévale); — HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1909; — MIGNON, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, 2 vol., Paris, s. d. [1895]; — SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., Paris, 1910; — BÄUMKER dans *Die Kultur der Gegenwart. Geschichte der Philosophie*. I, V. *Die Europäische Philosophie des Mittelalters*, Berlin, 1909; — P. RAYMOND, article *Duns Scot* du *Dictionnaire de théologie catholique*; — la collection *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*; publiée sous la direction de BÄUMKER et VON HERTING, Munster.

Sur la piété et la mystique, outre les textes cités au cours de ce chapitre, la *Vie de saint Louis* par JOINVILLE, les *Acta Sanctorum* des Bollandistes, rappelons quelques traductions d'ouvrages mystiques : Sainte GERTRUDE, *Héraut de l'amour divin*, Paris, 1878; *Exercices spirituels*, Paris, 1863 (trad. GUÉRANGER); — Sainte BRIGITTE, *Les Révélations célestes*, trad. FERRAIGES, Paris, 1624, rééditée, Paris, 1850; trad. de CHARLES SAINTE-FOI (*Révélations choisies*), Tournai, 1863; — Saint FRANÇOIS D'ASSISE, *Opuscles*, trad. du P. UBALD D'ALENÇON, Paris et Couvin, 1905. — Fr. JACQUES DE MILAN, *L'aiguillon d'amour*, trad. du P. UBALD D'ALENÇON, Paris, 1910; — B^{re} ANGÈLE DE FOLIGNO, trad. HELLO,

4^e éd., Paris, 1910; — B^r SUSO, trad. THIRIOT, Paris, 1899; — Sainte CATHERINE DE SIENNE, trad. CARTIER, plusieurs éditions, Paris (Poussielgue); — JULIENNE DE NORWICH, trad. fr. par un bénédictin, Paris, s. d. [1910]; — Sainte CATHERINE DE GÈNES, trad. BUSSIÈRES, Paris, 1854.

Sur les principales dévotions, nombreux et intéressants articles du P. HERBERT THURSTON, S. J., parus spécialement dans *The Catholic Encyclopedia*, New-York, et dans la revue *The Month*, Londres : sur la messe, *The Month*, années 1880, 1896, 1898, 1908; sur le culte du saint Sacrement, *ibid.*, années 1896, 1900, 1907; sur l'Immaculée Conception, *ibid.*, années 1891, 1904; sur le rosaire, *ibid.*, années 1900, 1902, 1908; sur le chemin de la Croix, *ibid.*, année 1900; sur la prière pour les morts, *ibid.*, année 1896, etc. Un certain nombre de ces articles ont été traduits par M. BOUDINHON, et ont paru dans la *Revue du Clergé Français*, à partir du 1^{er} novembre 1901, t. XXVIII, p. 449.

Sur les hérésies, J. GUIRAUD, *Cartulaire de Notre-Dame de Prouille*, I, Paris, 1907; *Questions d'histoire et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1906; — VACANDARD, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 2^e série, Paris, 1910; — A. LUCHAIRE, *Innocent III et la croisade des Albigeois*, Paris, 1905.

Sur le grand schisme et la fin du moyen âge : SALEMBIER, *Le grand schisme d'Occident*, Paris, 1900; — NOËL VALOIS, *La France et le grand schisme d'Occident*, 4 vol., Paris, 1896-1902; *Le Pape et le Concile*, 2 vol., Paris, 1909; — PASTOR, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. FURCY RAYNAUD, Paris, 1888 sqq.; — QUICHERAT, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, 5 vol., Paris, 1841-1849; — AYROLES, *La vraie Jeanne d'Arc*, 5 vol., Paris, 1893 sqq.; — DUNAND, *Histoire complète de Jeanne d'Arc*, Paris, 1899; *Études critiques sur l'histoire de Jeanne d'Arc*, Paris, 1904; — A. LANG, *The Maid of France*, Londres, 1908; — G. HANOTAUX, *Jeanne d'Arc*, Paris, 1911.

SECTION IV. — LE CHRISTIANISME DE LA RENAISSANCE A LA RÉVOLUTION

- I. — *La Réforme.* — L'humanisme païen. — Luther. — Calvin.
 - II. — *La Contre-Réforme.* — Le réveil catholique. — Saint Ignace de Loyola. — Sainte Thérèse.
 - III. — *Le renouveau français. Le dix-septième siècle.* — La sainteté en France au XVII^e siècle. — Saint François de Sales. — Les archaïsants. — Le gallicanisme. — Le jansénisme. — Défaite des archaïsants. — Les casuistes. — La piété. — Le quiétisme. — La dévotion au Sacré-Cœur.
 - IV. — *Le dix-huitième siècle.* — Le philosophisme. — La défense catholique.
- Bibliographie.

I. — La Réforme.

L'humanisme païen. — Logiquement, la Renaissance de l'idéal païen eût dû conduire l'Europe droit au naturalisme radical d'aujourd'hui. Mais les masses étaient encore trop profondément chrétiennes pour une telle apostasie. Le mal n'avait atteint qu'une aristocratie d'intellectuels, et l'Église se ressaisit. L'humanisme, ici un peu plus tôt, là un peu plus tard, finit par se vider de ce qu'il avait de brutalement hétérodoxe, et devint un classicisme inoffensif, purement littéraire. Grâce aux réformes pédagogiques de la fin du XVI^e siècle, spécialement dans les nombreux collèges des Jésuites, l'antiquité ne fut plus qu'une maîtresse de beau langage, de goût, de composition ordonnée et de raisonnement logique. Les *humanités* mettaient au service du christianisme ce qu'il y avait d'éternellement sain dans les lettres grecques et latines.

L'esprit de la Renaissance n'était pas mort cependant, — entendez l'esprit rationaliste et naturaliste. La tradition s'en conserve chez les lettrés. De Rabelais à Voltaire et à Renan, la série est ininterrompue des « libres-penseurs » plus ou moins radicaux, plus ou moins logiques, simplement oublieux de leur foi comme Montaigne, ou francs athées comme Vanini, ou simples libres-viveurs comme nombre de libertins du xvii^e siècle. Le courant qui d'abord s'épandait au grand jour, se fera souterrain sous Richelieu et Louis XIV¹, mais pour reparaître à la surface du sol sous la Régence, et s'étaler en vaste inondation. La source du rationalisme voltairien et encyclopédiste est au xv^e siècle.

Luther. — Pour le moment ce n'est pas sur ce terrain de la libre-pensée que va se faire la rupture. Il est vrai qu'en dernière analyse, le protestantisme, avec son principe de la souveraineté du sens individuel, mène à la négation de toute foi. Le vrai luthéranisme, le luthéranisme logique et conséquent, on peut dire que ce n'est pas celui de Luther : sa forme définitive et comme spécifique a mis plus d'un siècle à se dégager : on le trouve dans le protestantisme libéral d'aujourd'hui.

Ceux qui, après quatre cents ans d'une évolution continue, se réclament encore de l'évangéliste de Wittemberg sont les premiers à le reconnaître, leur maître n'avait rien d'un libéral du xx^e siècle. « Il était, dit Wernle, fidèle aux bons vieux dogmes, point moderne, on ne peut plus paulinien, ... dogma-

1. F. STROWSKI, *Pascal et son temps*, Paris, 1907, t. I, p. 126-248.

tique et théologien, disputeur des pieds à la tête¹. » En termes plus abstraits, Harnack porte un jugement semblable : « A la périphérie et même dans certaines parties profondes de son être, Luther est un phénomène vieux-catholique et médiéval². » Les savants Dominicains Denifle et Weiss, le Jésuite Grisar ont abondamment prouvé cette assertion, et la preuve est accablante. Luther est un hérétique du moyen âge, une réplique amplifiée de Wyclif et de Jean Hus. S'il les dépasse c'est par le *tempérament*. Il est vraiment possédé par l'esprit de l'antipapisme, par la haine du magistère et de la hiérarchie. Mais précisément cette haine était au fond des précédentes hérésies. Quand il se laisse aller à cette passion, tout lui est bon à dire. Aussi est-il bien inutile de chercher à réduire ses doctrines en système cohérent, d'en reconstituer le développement organique. Devant l'objection, remarque Weiss³, Luther, sans réfléchir, va tout droit à l'extrême opposé. « Saint Pierre n'était-il pas le chef des apôtres? — Pas du tout! au contraire! *il leur était soumis!* — Le pape n'est-il pas au-dessus de l'Église? — Non, il est au-dessous, au-dessous des évêques, au-dessous des diables, au-dessous des gouvernements civils. » Après cette explosion impétueuse, vient le temps de la réflexion, et Luther, tant bien que mal, s'efforce de relier et d'unifier ces déclarations irréfléchies. En somme, il n'y a pas d'unité originale dans la doctrine de Luther, hors celle qui résulte du tempérament.

1. WERNLE, *Einführung in das theologische Studium*, Tubingue, 1908, p. 237.

2. HARNACK, *Dogmengeschichte*, III⁴, p. 811.

3. WEISS, *op. cit.*, t. II, p. 143, note 3.

Cette sensibilité tumultueuse qui submerge toute logique, ne laissa pas que de causer aux protestants qui suivirent, quelque embarras, même un peu de honte, et à leurs théologiens systématiques bien des tracas. Mais c'est ce qui fit aussi la force de Luther vivant; ce qui prolonge aujourd'hui encore son influence, non tant doctrinale que mystique.

Luther eut ce que nous appelons aujourd'hui son « expérience religieuse ». Après une douloureuse période de luttes, de doutes, de scrupules, il fut, nous raconte-t-il, saisi jusqu'au fond par l'idée de la miséricorde gratuite du Christ, et de la confiance absolue avec laquelle il faut s'y abandonner. Ce sentiment, où il s'imaginait trouver la paix complète, la joie même, rendit un certain équilibre à sa sensibilité bouleversée. Il l'exprima, dans ses écrits, en termes si forts et si naïfs que pour beaucoup d'âmes sujettes aux mêmes luttes, ce fut comme une libération. « Ce ne sont plus nos œuvres, ce ne sont plus nos pratiques, nos observances et nos mérites, c'est la pure miséricorde du Christ qui nous justifie ! » Il l'a dit, presque chanté, sur un ton si inspiré qu'aujourd'hui encore les protestants estiment qu'il a découvert la foi; qu'il a été par là « le seigneur de son âge, passant victorieusement sur mille ans d'histoire ¹ ». Ce qu'en langage théologique il appelait *justification*, ce qu'il a rendu, croient-ils, aux générations suivantes, ce serait le *contact direct avec le Christ*.

Le contact direct avec le Christ! de là résultait cette conséquence capitale : les œuvres sont indifférentes pour la justice et pour le salut. Non que

1. HARNACK, *Dogmengeschichte*, III 4, p. 812.

Luther ait été sans souci du péché et des bonnes œuvres. Son invitation bien connue à pécher fortement, mais à croire plus fortement encore, est une boutade oratoire, une manière de « proposition concessive ». Mais c'est ici que l'antipapisme se découvre à plein. Sur ce point particulier et précis de la justification, Mélanchton avouait plus tard qu'il n'y avait pas raison suffisante à se séparer de Rome. Pour le catholique, en effet, c'est Dieu qui justifie, et non pas nos mérites. Mais la volonté créée coopère en ce sens qu'elle accepte librement d'être justifiée, qu'elle n'est point passive sous la grâce comme une pierre ou un morceau de bois. Ne pouvait-on s'entendre sur ces bases ? Dans son for intérieur Luther pensait-il autre chose ? Mais non, avant tout, *los von Rom*. A cette rupture, il fallait un prétexte doctrinal. C'est la logique de la passion anti-papiste qui le conduisit à nier jusqu'à l'élément d'activité humaine que le catholique reconnaît dans l'acte divin de la justification¹.

Par la force des choses, le luthéranisme était une explosion du sens individuel. Il allait donc à la destruction de toute religion, en tant que toute religion est un lien social entre les hommes : il la réduisait à un simple phénomène de vie intérieure individuelle. L'Eglise est ainsi ramenée à presque rien, simple association entre égaux qui trouvent dans cette

1. Voici les trois principales contradictions du système de Luther. Il maintient la nécessité d'être dans l'Eglise pour trouver le Christ et même le principe *Deus interna non dat nisi per externa*; — il maintient l'assentiment nécessaire aux anciens dogmes : la foi, c'est pour lui la confiance, à la protestante, mais aussi, à la catholique, la croyance aux « articles de foi » ; — il maintient l'inspiration littérale de l'Ecriture. M. Harnack reconnaît et souligne cette triple contradiction. *Dogmengeschichte*, III⁴, p. 871 sqq., surtout p. 880.

réunion une excitation à leur sensibilité religieuse ; le sacerdoce distinct est supprimé, puisque tous les chrétiens sont prêtres ; pas n'est besoin d'enseignement officiel, de tradition, le seul magistère est la conscience de chacun interprétant sa Bible. On sait la conséquence : trente ans après Luther, l'émiettement des sectes, le libre examen menant grand train à la libre pensée.

Calvin. — A cette réforme tumultueuse, il fallait une digue. Ce fut l'œuvre de Calvin. Le Calvinisme, c'est « la clarté systématique dans la passion régénératrice, c'est l'esprit français dans le tempérament protestant ¹ ».

Calvin sentit que, pour s'être débarrassé du joug papiste, on n'en avait pas moins besoin d'une autorité. Le libre-examen, il le voulait sans doute, mais pas jusqu'à la souveraineté des « opinions particulières ». Le contact immédiat avec le Christ excluant tout intermédiaire sacerdotal, il prétendait bien le garder, mais pas jusqu'à l'exclusion du contrôle de l'Église. Lui aussi réclamait la suppression du magistère extérieur, mais non pas d'une autorité morale directrice et même contraignante. Cette autorité, qu'en est plus l'Église de Rome, où la prendre ? Calvin ne fut pas embarrassé pour si peu. Ce fut sa volonté à lui, sa pensée à lui. Et cette volonté, extraordinairement impérieuse, sut se faire accepter de ceux que révoltaient les immémoriales prétentions de Rome. On trembla devant lui à Genève, plus qu'on n'avait jamais tremblé sous les murs du Latran. Par toute l'Europe,

1. FAGUET, *Études sur le seizième siècle*, Paris, 1894, p. 143.

en Angleterre, en France, en Allemagne, Calvin fit la loi.

Il organisa son protestantisme en un système très lié, très net et très intransigeant. Il en fit un édifice, dit M. Faguet, « fermé, cohérent, résistant et crénelé, véritable église ferme et massive qui saurait où seraient ses limites, sa borne et son fossé¹ ». Et par là, tout en continuant la réaction luthérienne contre le catholicisme par ses prétentions à revenir à la pureté de l'église primitive, il réagissait contre ce qu'il y avait d'anarchique dans le protestantisme allemand. Il allait plus loin. Devant l'humanisme païen, le luthéranisme avait hésité. De prime abord, Luther avait affiché la révolte de sa conscience de chrétien. Puis, comme ces humanistes eux aussi rejetaient la papauté, Luther avait accepté leur concours. Calvin fut plus logique. Il déclara la guerre aux « libertins, aux amants de la beauté antique ». Les humanistes lui rendirent haine pour haine. Rabelais cingla en passant les « démoniacles Calvin », ennemis de la bonne nature. Ronsard les abhorra.

La guerre fut donc déclarée à l'esprit moderne sous toutes ses formes : scientifique, artistique, littéraire. Guerre surtout à la nature humaine corrompue dans son fond par le péché ; guerre à tout ce qui tenterait de la réhabiliter et de la parer de fleurs. Les calvinistes seront vite des iconoclastes, des ennemis des arts plastiques, des puritains bourreaux de la joie et du sourire. On sait qu'au temps de Cromwell, l'intransigeance de Calvin fut dépassée par ses disciples

1. *Ibid.*, p. 149.

anglais, et aboutit à une véritable *phobie*, la phobie du plaisir¹.

Pareille morale est l'efflorescence du dogme. Calvin avait élaboré le plus farouche des systèmes théologiques qu'ait jamais conçus tête chrétienne. Avec ses prédécesseurs, il accepte que la liberté humaine est contradictoire de la puissance de Dieu, et il la nie. Il nie aussi la valeur de nos soi-disant bonnes œuvres. Il prétend avoir lu dans saint Paul que, de par le péché originel, la nature est corrompue radicalement, rien n'en peut sortir que de mauvais. Aveugle en son esprit, dépravé en son cœur, lié en son libre-arbitre, voilà l'homme. Ce qui en procède, et jusqu'aux œuvres réputées bonnes en elles-mêmes, aumône, prière, n'est que péché. Et cette corruption est irrémédiable. La grâce trouve l'homme et le laisse malade; elle n'entre pas dans l'âme pour la guérir. Elle se contente d'interposer entre Dieu et nous les mérites de Jésus-Christ.

Par ailleurs, dans son conseil éternel, Dieu choisit délibérément ceux qu'il veut justifier, c'est-à-dire sauver. Il veut, par un acte direct, le salut des uns, la perte des autres. Il ne *laisse* pas les réprouvés se damner; il les pousse à l'abîme. Il interdit le péché à tous, et, en secret, il veut que certains fassent le péché pour qu'il ait qui damner. Car il faut des damnés pour « illustrer sa gloire en leur damnation² ».

C'est effroyable! Et l'on se demande comment, de son autorité privée, Calvin a pu faire accepter une doctrine aussi monstrueuse. Il y est parvenu cepen-

1. LEONORA HERBERT, *La haine du plaisir dans le puritanisme anglais* (Revue des Deux-Mondes, 1911, 15 avril).

2. *Institution chrestienne*, l. III, ch. xxiv, n. 14.

dant, peut-être parce que tout ce fatalisme farouche a son correctif dans un autre fatalisme consolateur.

« Si nos bonnes œuvres ne servent à rien, à quoi pouvons-nous voir que nous sommes justifiés ? A ce signe : quand nous *croions* être participants de cette justice par la seule foi. » L'homme croit être justifié par la justice du Christ : cela suffit, il l'est. Et cette justification est inamissible. Les bonnes œuvres ne la donnent pas, les péchés ne l'enlèvent point. On est prédestiné ou on ne l'est pas.

Et ainsi, par un retour imprévu, mais logique, Calvin met à l'aise ceux qu'il semble mettre à la gêne. L'excès d'austérité mène au relâchement, comme le prétendu contact immédiat de l'âme avec le Christ aboutit à ne plus croire au Christ.

II. — La Contre-Réforme.

Le réveil catholique. — L'apostasie protestante devait provoquer dans l'Église une secousse et un réveil.

Ce qu'on put voir d'abord, ce fut une grande lutte *usque ad effusionem sanguinis* sur les frontières, un vigoureux effort pour enrayer le mouvement de révolte et reconquérir les terrains perdus. Deux ordres religieux nouveaux surtout se distinguèrent dans ces dangereuses missions : les Capucins et les Jésuites. Une des spécialités de ces derniers était l'éducation, et c'est par leurs collèges surtout qu'ils rétablirent le catholicisme en nombre de villes où il semblait perdu¹. Le résultat fut un arrêt et même un recul dans la marche du protestantisme.

En même temps, un vigoureux travail s'accomplis-

1. Sur les collèges des Jésuites en Allemagne, JANSSEN, *L'Allemagne*

sait au sein même de l'Église. C'était la réforme si longtemps attendue.

Dans l'ordre intellectuel, elle s'opérait par l'essor donné aux fortes études théologiques et par l'ouverture de domaines intellectuels nouveaux. Quand l'Église, au concile de Trente, eut, par ses canons dogmatiques, affirmé plus clairement, et avec des précisions nouvelles, son antique croyance, elle laissa le champ ouvert aux travailleurs. Bientôt, la nécessité de répondre aux docteurs protestants qui cherchaient dans l'Église primitive les lointaines racines de leur dogme d'hier, créa l'histoire ecclésiastique : *Annales* de Baronius (1588-1607). La nécessité de les suivre dans leurs chicanes de textes scripturaires amena l'apparition de la critique biblique : Maldonat, *Commentaires* (1596-1597). La nécessité de réfuter leurs objections de toutes sortes sans cesse renaissantes, surtout relativement à la constitution de l'Église et au pouvoir des papes, força les théologiens à creuser plus avant certains sillons, à établir sur des bases assurées les traités *de Ecclesia*, *de Summo Pontifice*, et à regarder de plus près les rapports de l'Église et de l'État : Bellarmin, *Controverses* (1587). La nécessité de vérifier les bases mêmes de l'édifice théologique, plus profondément miné par l'hérésie nouvelle que par aucune secte médiévale, fit apparaître, à l'état de science distincte, « la logique spéciale de la théologie ¹ » : *Lieux théologiques* de Melchior Cano (1563).

et la Réforme, t. IV, p. 415, 475-479, etc.; — B. DUHR S. J., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. I, Fribourg-en-B., 1907; A. KROESS, *Geschichte der Böhmisches Provinz der Gesellschaft Jesu*, t. I, Vienne, 1910.

1. Cf. A. GARDEIL O. P., *La notion du lieu théologique*, Paris et Kain, 1908.

Le besoin de préciser, en face du calvinisme, la doctrine catholique touchant la grâce et la liberté, donna naissance aux systèmes, âprement concurrents, de Molina (*Concordia*, 1588), de Suarez, et de l'école dominicaine, représentée surtout par Bañez. L'école scotiste semble rejetée dans l'ombre, parmi ces ardens débats sur la grâce actuelle (*de Auxiliis*); en réalité, par réaction contre le prétendu augustinisme de la réforme, à peine mitigé par Baius et Jansénius, la conception scotiste des rapports entre la nature et la grâce (surnaturel *quoad modum*) s'introduit jusque dans les écoles adverses pour régner dans les systèmes d'un bon nombre de théologiens orthodoxes, du xvi^e au xix^e siècle.

Cette restauration, si admirable qu'elle fût dans son ensemble, ne sut pas éviter toute hésitation ni tout tâtonnement. Par crainte de laisser entamer par la plus légère fissure la citadelle catholique, par scrupule d'ajouter à l'émotion des âmes chrétiennes, après la scission protestante, les théologiens défendirent l'héritage du passé sans toujours prévoir d'un regard assez net les sacrifices inévitables, sans toujours distinguer — particulièrement dans l'aristotélisme — les fondements durables et les abris provisoires. La condamnation de Galilée est l'exemple le plus connu de ce conservatisme, excessif sur quelques points. On sait comment le système du chanoine Copernic, repris et défendu par l'astronome florentin, fut censuré par la congrégation du Saint-Office. La question, certes, méritait réflexion : en substituant l'héliocentrisme au géocentrisme, Galilée ne proposait rien moins qu'une révolution dans le monde des idées; ce qui rendait le débat encore plus émouvant, c'est qu'il débordait

le domaine purement scientifique. Les théologiens craignaient, en adoptant l'opinion nouvelle, de compromettre devant le protestantisme aux aguets la vérité littérale de la Bible, les philosophes se défiaient d'un système qui semblait infirmer la valeur de nos perceptions immédiates ; théologiens, philosophes et profanes ne pouvaient se défendre d'un certain malaise à la pensée que la terre n'étant plus le centre du monde physique, la dignité de l'homme paraissait amoindrie, et la Providence de Dieu sur l'humanité, moins visiblement empreinte de prédilection particulière. Un triple problème se posait donc à nouveau : problème de l'interprétation de l'Écriture en matière scientifique, problème de la valeur de la connaissance sensible, problème de la finalité du monde. Devant une conception, encore hypothétique, qui imposait aux esprits un tel revirement, le Saint-Office préféra l'excès de la prudence à un risque de témérité. Sur l'heure, la condamnation de Galilée confirma dans leur quiétude beaucoup d'âmes que troublait la perspective d'une brusque adaptation à des cadres nouveaux. Pourtant cet avantage immédiat ne compensait pas de plus lointains déficits. La sécularisation des sciences, qui était déjà fait accompli pour des esprits tels que l'aventureux Giordano Bruno et François Bacon, alla s'accélérant ; savants et scolastiques poursuivirent leurs études, sans que le contact s'établît de façon permanente, avec échange mutuel des trésors acquis. Ce fut au détriment des deux ordres de connaissances, mais surtout de la philosophie aristotélicienne : celle-ci, que ne stimulait plus la nécessité d'intégrer dans sa synthèse les découvertes nouvelles, laissa lentement décliner cet

esprit de souple compréhension, qui avait fait au xiii^e siècle son succès et sa gloire.

Dans l'ordre disciplinaire et moral, le point de départ de la réforme est encore le concile de Trente, et le grand agent d'exécution en Italie, saint Charles Borromée. Nous renvoyons pour le détail aux histoires de l'Église. Notons seulement qu'on a pu écrire tout un livre sur l'influence littéraire du Concile¹, et l'on entend assez que l'influence s'est exercée dans le sens de la sévérité. Les arts plastiques eux-mêmes s'en sont ressentis; entre l'art païen de la Renaissance et l'art exubérant de la fin du xvii^e siècle, entre celui de Raphaël et celui de Berni, s'étend une période d'art austère et triste, puissant et nu, celui de la Contre-Réforme².

Mais il y avait autre chose à faire encore qu'à poser des lois, il fallait renouveler l'esprit qui en assurerait l'exécution cordiale et convaincue. Aux instincts de sensualisme et de révolte qui eussent perdu l'Église, si l'Église n'était immortelle, il fallait opposer l'esprit de sacrifice et de discipline. L'Espagne, d'où sortiraient les meilleurs théologiens et exégètes de la contre-réforme : Suarez, Molina, Bañez, Cano, Maldonat, serait aussi excellemment féconde en rénovateurs spirituels. Le royaume qu'Isabelle de Castille et Ferdinand le Catholique venaient d'unifier et de libérer à tout jamais du joug musulman, était digne d'une telle gloire. Alors qu'en Allemagne la chrétienté s'émiettait, que par

1. DEJOB, *De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques*, Paris, 1885.

2. MARCEL REYMOND, *L'art de la Contre-Réforme*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 mars et 1^{er} juillet 1911.

la paix d'Augsbourg — ratifiée et amplifiée au siècle suivant par le traité de Westphalie — le protestantisme vainqueur faisait prévaloir dans le droit germanique le fameux principe *cujus regio, ejus religio*, et, sans souci du libre examen et des droits de la conscience individuelle, liait les sujets à la foi mobile des princes, alors qu'en Angleterre Henri VIII et Élisabeth, à force de persécutions sanglantes, constituaient une église strictement insulaire, l'Espagne, tenue en haleine plusieurs siècles durant par les croisades contre les Maures, devait garder, sous une autorité forte jusqu'à la rudesse, sa ferveur de catholicisme. Une floraison d'apôtres et de saints couronna cette fidélité au Christ et à l'Église. C'est en terre espagnole que naquit le grand missionnaire des Indes et du Japon, saint François Xavier. C'est aux ports d'Espagne et de Portugal que les caravelles embarquèrent les premiers convertisseurs des nouveaux mondes découverts par Colomb et Gama. C'est aussi l'Espagne qui devait présenter à la vieille Europe deux des plus purs modèles d'esprit catholique : Ignace de Loyola et Thérèse d'Avila.

Saint Ignace de Loyola. — Le parallèle est classique qui oppose le fondateur de la Compagnie de Jésus et Luther : le champion de l'autorité et de la règle se dresse en face du révolutionnaire ; en face du partisan de l'individualisme religieux et du libre examen, le fils très dévoué de « notre sainte Mère l'Église », le directeur qui, dans ses *Exercices spirituels*, donne des règles « afin de suivre, comme nous devons, la pensée vraie de l'Église militante », le fondateur d'ordre qui impose aux profès de sa

Compagnie le vœu spécial d'obéissance au pape. Cet ordre, fortement organisé, à la fois de discipline stricte et de souple mobilité, était l'antithèse même de l'anarchie luthérienne. Il se répandit spécialement dans les pays où la lutte était plus vive et où l'on pouvait encore regagner le terrain perdu. En même temps, sur les terres catholiques, il déclara la guerre aux aspirations plus ou moins schismatiques des gallicans et autres étatistes, qui, sous couleur de nationalisme, sans rompre avec l'unité essentielle, gardaient cependant, à l'égard de Rome, une attitude de défiance qui rappelait Constance et Bâle. Tenants convaincus de l'autorité pontificale, les Jésuites attirèrent dès lors sur eux les traits de quiconque haïssait ou simplement négligeait le pape.

Or cette attitude de dépendance se combine avec une très originale liberté d'allure. D'esprit éminemment compréhensif, Ignace entend bien ne rien mépriser, ne rien exclure des trésors religieux que le passé chrétien fait dériver jusqu'à lui, mais en même temps il devine et prépare les meilleures des acquisitions de l'avenir. En doctrine, il loue la scolastique, mais aussi il recommande la théologie positive. En spiritualité, c'est la même plénitude d'esprit chrétien qui, tout en gardant l'héritage traditionnel, sait renouveler le présent. Sacrements, reliques, jeûnes et abstinences, invocation de la Sainte Vierge et des Saints, pèlerinages, offrandes de cierges et chemins de croix, tout ce que les protestants d'alors et d'aujourd'hui regardent comme « particulièrement catholique ¹ », est amoureusement conservé; rien

1. L'expression est d'un converti, M. ALBERT DE RUVILLE, *Retour à la sainte Église*, trad. LAPEYRE, Paris, 1910, p. 164.

n'est sacrifié, minimisé, tronqué, tout est loué et recommandé. Et d'autre part cet attachement aux pratiques et aux formes traditionnelles de la piété s'allie à une grande largeur spirituelle. Nous devons ici reprendre et pousser l'antithèse entre saint Ignace et Luther. Fils du même siècle, et, quoiqu'en des sens divers, grands initiateurs religieux, ils ont un principe commun, celui que beaucoup à leur époque réclamaient par réaction contre certaines tendances de l'époque précédente. C'est que la grâce n'est pas liée à telle ou telle pratique déterminée, ou, si l'on peut ainsi dire, à l'élément matériel des œuvres, sans préjudice, bien entendu, quand il s'agit d'Ignace, de ce qu'exige la doctrine catholique sur les sacrements.

Le moyen âge, assurément, n'avait pas ignoré que ce qui plaît à Dieu dans l'œuvre pie, ce n'est pas l'action en soi, mais l'intensité de l'amour qui l'anime. On ne peut nier cependant qu'il n'y ait eu parfois un attachement excessif au matériel de l'acte. L'importance attachée au *moyen* risquait d'étouffer la pensée de la fin, elle pouvait contredire pratiquement la « loi de liberté » proclamée par saint Paul, « *omnia vestra sunt* ». Cette tendance alla jusqu'à l'hérésie. Nous avons noté déjà cette espèce de radicalisme évangélique qui réduisait le christianisme à l'observation littérale du sermon sur la montagne et des avis donnés par le Christ aux apôtres partant en mission. Sous sa forme extrême, ce radicalisme a été condamné. Il consistait à prendre à la lettre, et à l'appliquer de même, le texte de l'Évangile. Mais ce littéralisme excessif n'est pas absent des meilleurs mystiques. Il semble qu'on en retrouve quelque chose

jusque dans saint Bernard, quand il a l'air d'identifier la voie des conseils, c'est-à-dire pratiquement la voie monastique, avec la voie du salut¹. De même dans le monde franciscain : qu'on lise en ce genre l'opuscule de saint Bonaventure sur les *Sandales des apôtres*². Les controverses qui si longtemps ont divisé l'ordre séraphique, sur la façon d'entendre la pauvreté, ne s'inspiraient-elles pas du même littéralisme ? Prendre la lettre et oublier l'esprit, s'attacher au matériel de l'acte au risque de négliger l'âme, la tendance était assez forte pour qu'un jour ou l'autre se produisît une réaction.

Elle se produisit au seizième siècle. Sans doute, ce qu'on réclamait avant tout, c'était la restauration d'une autorité qui sût se faire respecter, la suppression d'abus comme le trafic des indulgences, la réforme du clergé. Mais, en même temps qu'ils formulaient ces vœux, nombre de chrétiens aspiraient à dégager leur vie spirituelle. Ils sentaient que, pour avoir l'esprit plus au large, on n'en vivait pas moins évangéliquement. La parole qu'ils attendaient vint sous deux formes, celle du *Sermon sur les bonnes œuvres*, celle des *Exercices spirituels pour ordonner sa vie sans se décider par aucune affection déréglée*. De part et d'autre, on disait : la grâce n'est pas liée essentiellement à telle ou telle œuvre déterminée ; l'Évangile ne consiste pas en telle ou telle pratique matérielle. Mais, cela posé, la divergence

1. Cf. saint BERNARD, *lettre CXI*.

2. Édition de Quaracchi, t. VIII, p. 386 sqq. — On n'a aucunement raison sérieuse, disent les éditeurs, de douter de l'authenticité de cet opuscule ; en toute hypothèse, il reproduit certainement la pensée du saint.

éclatait immédiatement entre Ignace et Luther.

Les moyens, disent-ils tous deux, n'ont pas de valeur surnaturelle propre. Donc, conclut Luther, ne vous en préoccupez pas. Donc, conclut Ignace, occupez-vous-en pour choisir les meilleurs et les plus efficaces ; examinez leur valeur naturelle et ne vous déterminez qu'ensuite. Luther devait dire, pour être pleinement conséquent, que la grâce n'a rien à voir avec la nature : cela, Calvin le déclare assez nettement et les Jansénistes le répéteront en sourdine, traitant de pélagien quiconque découvre un peu de bien dans la nature pécheresse. Ignace, lui, écrit que les dons de nature viennent de Dieu, que la grâce leur est sympathique, qu'elle peut pénétrer, animer, surnaturaliser tout ce qui reste de sain en nous. L'un devait donc prêcher le mépris absolu de la nature, et condamner l'emploi des moyens naturels ; l'autre conseiller l'utilisation de la nature, l'usage raisonné des moyens naturels. Le luthéranisme et le calvinisme supposent la nature corrompue dans son fond : Dieu peut bien recouvrir l'homme d'une justice nominale et extrinsèque, il laisse l'âme à sa misère. Donc, pas d'union possible entre nature et grâce. La conséquence de ce pessimisme, conséquence une fois de plus inattendue, mais logique, sera que, sous la puissante poussée de vie qui déjà se manifeste dans le monde moderne, sous l'influence aussi du courant naturaliste dont nous avons parlé, l'on en viendra à proclamer l'autonomie de l'ordre naturel. Ignace, au contraire, qui d'ailleurs n'est ici qu'une voix parmi les voix catholiques, suppose, beaucoup moins dans ses affirmations de théorie que dans sa manière de faire, de gouverner, de diriger l'apostolat des siens, la totale

pénétrabilité du monde humain par la grâce, du naturel par le surnaturel.

Le type particulier de vie religieuse qu'Ignace a inauguré (pas de chœur, pas d'habit monastique, pas de mortifications réglées, prescrites à tous, application aux ministères les plus variés et aux études les plus diverses, etc.), illustre assez bien ce trait de son esprit que nous voulons faire ressortir. « L'esprit qu'il désire voir en ceux de la Compagnie, écrivait son secrétaire, ne devrait pas, si possible, leur faire trouver un moindre sentiment de dévotion en n'importe quelle œuvre de charité et d'obéissance, que dans l'oraison et la méditation... Ils doivent s'efforcer de trouver Dieu dans toutes les choses qu'ils font... En fait d'études libérales, il n'en rejette aucune, ni la poésie, ni la rhétorique, ni la logique, ni la philosophie morale ou naturelle, ni la métaphysique, ni la mathématique¹. » C'est la même largeur d'esprit qui le fit hésiter à donner des règles à son ordre, confiant qu'il était dans cette règle vivante que devraient être les supérieurs pour leurs religieux, et surtout dans la direction intérieure de l'Esprit-Saint. Celles qu'enfin il rédigea supposent partout ce double principe : avant tout l'âme doit être unie à Dieu par un complet abandon aux intérêts de sa gloire ; — mais, ce fondement une fois posé, *employer le meilleur moyen, ce sera faire l'œuvre la plus parfaite.*

Nous ne faisons pas ici un portrait de saint Ignace ; nous laissons de côté bien des traits de sa physionomie : une seule chose nous intéresse, la direction

¹ 1. *Lettres de saint Ignace, lettre 85* (éd. Bouix) ; — édition de Madrid, 1875 ; *Cartas de San Ignacio de Loyola*, t. II, p. 354 et sqq.

nouvelle donnée par lui à la vie intérieure, à la piété. Newman estimait qu'entre tous les saints, trois grands « patriarches », ou « pères nourriciers », avaient exercé sur la vie de l'Église une influence prépondérante : Benoît, c'est-à-dire la poésie; Dominique, c'est-à-dire la science; Ignace, c'est-à-dire la prudence, la connaissance exacte et utile du cœur humain¹. Quoi qu'il en soit des autres patriarches, et de saint François qu'on s'étonne de ne pas voir nommer ici, la prudence est bien la caractéristique de la vie spirituelle selon saint Ignace. Ajoutons-y, pour l'exécution extérieure, l'esprit de discipline, et nous aurons, dans la phase moderne de l'histoire de l'Église, la part qui revient au fondateur de la Compagnie de Jésus.

Du reste, Ignace n'est pas seul. C'est l'erreur des adversaires du catholicisme de ne voir, dans les derniers siècles, que le Jésuitisme; et ce serait se tromper que de rapporter au seul Ignace le changement qu'on peut remarquer alors dans la spiritualité et le gouvernement catholiques. Tout entier, le concile de Trente accuse le besoin de resserrer la discipline et d'organiser l'obéissance. Quant à l'esprit de liberté, c'est en passant par l'âme de saint François de Sales qu'il prendra sa forme la plus aimable et la plus populaire. Reste que l'indifférence que prêche l'auteur de *l'Introduction à la vie dévote* suppose l'« indifférence »

1. « D'un commun accord, la palme de la prudence religieuse, au sens aristotélicien de ce mot compréhensif, appartient à l'école de religion dont saint Ignace est le fondateur. » NEWMAN, *Historical Sketches*, t. II, *The mission of saint Benedict*, p. 369. — Les pages 366 et sqq., où NEWMAN développe cette comparaison des trois patriarches, sont d'un maître en psychologie religieuse : elles en apprennent plus que bien des gros volumes. Les mêmes considérations sont reprises dans les *Sermons on various occasions*, sermon XII.

inculquée à la première page des *Exercices*, de même que la *discretion* salésienne suppose la prudence d'Ignace.

Sainte Thérèse. — Aussi bien, l'esprit de sagesse est partout dans la génération de saints que l'Église en ce temps-là produisit, comme pour répondre aux scrupules pharisaïques des révoltés en face des abus du papisme. L'esprit impulsif du moyen âge a encore çà et là de vigoureuses poussées. Mais il n'est que d'étudier sainte Thérèse pour voir l'union exquise de la prudence et de la simplicité. Elle est peut-être, parmi les saintes de l'Église, à la fois la plus humaine et la plus divine, admirable par la fusion complète du sens pratique, de l'héroïsme et de la plus sublime contemplation¹. Elle est celle qui a chanté ses « exta-

1. C'est ici le lieu de dire quelques mots de la *mystique*. « Mysticisme », dans l'usage courant, a presque autant d'extension que « sentiment religieux ». La mystique strictement dite est bien autre chose. Ce mot s'applique à un ensemble de phénomènes spécifiquement définis, éprouvés et signalés au passage par un grand nombre de contemplatifs en différents siècles, mais nettement distingués et soigneusement décrits par sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, qui sont les grands classiques de la mystique. L'essentiel de l'état mystique consiste dans une connaissance de Dieu reçue passivement dans l'âme, connaissance quasi expérimentale, différente non seulement quant au degré, mais quant au genre, de celles que peut procurer l'exercice naturel de l'intellect, et accompagnée d'une adhésion amoureuse toute différente aussi de celle de l'oraison ordinaire. Il y a quatre principaux degrés dans l'oraison mystique ou « contemplation infuse » : la *quiétude*, l'*union simple*, l'*extase* et le *mariage spirituel*. On se tromperait du tout au tout en réduisant la mystique aux *visions corporelles* ou *imaginatives* et aux *révélation*s de choses particulières (prophéties, vision à distance, connaissance des cœurs, etc.). Ces phénomènes ne sont qu'accessoires dans la vie mystique. Plus secondaires encore sont les effets produits sur le corps du contemplatif : phénomènes d'insensibilité, de lévitation, etc. Ce qui est essentiel, c'est la connaissance quasi expérimentale et l'amour. On trouvera une abondante bibliographie et d'excellentes études descriptives dans A. POULAIN, *Des Grâces d'oraison, traité de théologie mystique*, 6^e éd., Paris, 1909.

ses de douleur », tout comme ses « extases de joie », dans la célèbre glose « Je me meurs de ne pas mourir » ; mais elle est aussi la fondatrice au courage indomptable et simple, à l'infailible bon sens, qui parcourt l'Espagne en établissant ses « petits monastères », au milieu de mille difficultés. Persécutions et maladies l'assaillent, et cependant elle garde une gaîté admirable avec des touches délicieuses d'*humour*. Elle a cela de commun avec saint Ignace, outre son inébranlable attachement à la foi catholique, qu'elle estime franchement, qu'elle admire même les talents naturels. « Seigneur », dit-elle à Dieu en lui parlant d'un religieux dont les qualités lui plaisent, le dominicain Garcia de Toledo, « Seigneur, *il est bien fait pour être de nos amis !* » Ribera, son biographe, qui l'a connue, assure qu'elle était « extraordinairement amie des personnes de bon entendement¹ » ; ce goût transparaît d'ailleurs presque à chaque page de ses écrits et de sa correspondance. Là se rapporte encore l'estime singulière qu'elle fait des théologiens et de la théologie, trait d'autant plus remarquable chez la grande mystique, qu'elle se rendait parfaitement compte de la supériorité de ses propres lumières infuses, sur toutes les connaissances acquises par concepts et discours : mais elle voyait aussi nettement que ces grâces gratuites, supérieures en leur essence à la science scolastique, n'étaient pas faites, en règle générale, pour la suppléer. Elle-même d'ailleurs avait reçu le don d'expliquer et de communiquer la sagesse.

1. RIBERA, *Vie de sainte Thérèse*, l. IV, c. 24 (Paris, 1884, t. II, p. 310). Tout le 1^{er} chapitre du livre IV de Ribera est à lire, si l'on veut se faire une idée juste de la manière dont sainte Thérèse envisageait les rapports de la nature et du surnaturel.

C'est la grande maîtresse de la vie mystique ; ses écrits font autorité en cette matière plus encore que ceux de saint Alphonse en morale ou que ceux de saint Thomas en théologie. On la représente parfois avec le bonnet de docteur à ses pieds. Son ascèse d'ailleurs n'est pas moins sûre que son discernement des grâces d'oraison.

Latine et castillane on ne peut plus, sa sensibilité est toute catholique. De l'Église, tout lui plaît. Elle jouit presque incessamment de la vision intellectuelle de la Trinité, mais elle fait grand cas de l'eau bénite. Son incomparable liberté d'esprit ne souffre pas de la vie très dure qu'on mène au Carmel réformé. La plus petite des vérités catholiques lui est plus chère que sa vie. Elle renoncerait à toutes ses grâces surnaturelles si elle les trouvait contraires à un iota de la sainte Écriture. « Les hérésies, écrit-elle encore, me désolent souvent, et chaque fois que j'y pense, pour ainsi dire, il me semble que c'est le seul malheur à déplorer. » « Enfin », disait-elle sur son lit de mort d'un air satisfait, « enfin, je meurs fille de l'Église. » Dans toute l'histoire de cette Église, il n'y a pas peut-être, depuis saint Irénée, de figure plus excellemment catholique que celle-là. Qui veut connaître l'esprit du catholicisme n'a qu'à lire sainte Thérèse. On peut faire mieux, au reste, car sa race n'est pas éteinte, et une conversation aux grilles d'un Carmel fait peut-être mieux connaître que tels et tels livres allemands, « l'essence du christianisme ».

Saint Ignace et sainte Thérèse sont parmi les plus originaux entre les saints du xvi^e siècle. Mais il y en a beaucoup d'autres. Presque tous les pays ont eu

alors leur renouveau de vie surnaturelle, et il est plus facile que jamais d'étudier la sainteté dans la pleine lumière de l'histoire. Réformateurs de l'Église et du clergé, Pie V et Charles Borromée; fondateurs et réformateurs d'ordres religieux, Pierre d'Alcantara, Jérôme Emiliani et vingt autres; docteurs de la mystique, Jean de la Croix; héros de l'apostolat lointain, François Xavier et ses disciples, des centaines de martyrs; héros de l'apostolat en pays protestant, Canisius, Campion, Fidèle de Sigmaringen; héros de la charité, Jean de Dieu, Camille de Lellis; organisateurs de l'enseignement, Angèle de Merici, Pierre Fourier,... et la liste est loin d'être épuisée.

III. — Le renouveau français.

Le dix-septième siècle.

La sainteté en France au XVII^e siècle. — En France, le renouveau fut un peu tardif; il se manifesta seulement une fois les guerres de religion terminées. Mais il eut son originalité et sentit son terroir. Si la prudence, le sens pratique surnaturel sont la marque personnelle des saints de cette époque, on ne s'étonnera pas de trouver chez ceux de notre race ce caractère plus accentué qu'ailleurs. Il suffit presque de nommer ici sainte Chantal, les deux Marie de l'Incarnation, celle de Paris et celle de Québec, saint Pierre Fourier. On nous dit de saint Vincent de Paul, le plus populaire d'entre eux: « Il excellait pour le bon sens¹. » Mais le « bon sens » chez ces grands chrétiens n'excluait pas la hauteur de vues ni

1. L. ABELLY, *La vie du Vénérable Serviteur de Dieu Vincent de Paul*, 3^e éd., Paris, 1684, l. I, p. 110.

la « grandeur de courage » ; cette génération au contraire se distingue par l'esprit d'entreprise au service de Dieu, par la création d'« œuvres » magnifiques et neuves. Hardis à concevoir, et, pour l'exécution, recourant aux moyens les plus simples. Le biographe de M. Vincent a dit quelles aumônes put distribuer ce pauvre. Pendant sa vie, ses missionnaires dépensèrent « près de douze cent mille livres » en « Barbarie ». Il envoya « en divers temps, pour les pauvres de la Lorraine et pour ceux de quelques villes conquises dans l'Artois, près de seize cent mille livres d'aumônes¹ ». D'autres époques du catholicisme français, le xix^e siècle par exemple, ne le cèdent assurément pas pour les œuvres, à celle dont nous parlons ; mais ce qui alors est admirable, c'est que l'épanouissement de ces actions saintes correspond à une vigoureuse poussée de vie intérieure. On eût cru alors n'être chrétien qu'à demi si l'on se fût borné à « tracasser au dehors », sans s'exercer solidement au dedans, par l'oraison et par l'ascèse, à s'unir au Fils de Dieu.

Nous avons été trop habitués par les historiens incrédules, comme Sainte-Beuve, à ne voir, dans cette admirable première moitié du xvii^e siècle, que Port-Royal. Mais Port-Royal n'est pas le seul, ni surtout le plus humble, de ces centres de vie à la fois ascétique et agissante. M. Vincent prescrivait à ses Lazaristes « la vie d'un chartreux à la maison, et d'un apôtre à la campagne² ». C'est au sein d'une congrégation de la sainte Vierge, établie chez les Jésuites de Paris, que la Société des Missions étrangères se

1. ABELLY, *op. cit.*, p. 239, 342.

2. *Ibid.*, p. 452, 453.

recrute tout d'abord, dans un milieu de ferveur intense et d'intense charité. La congrégation de Saint-Sulpice, appelée à fonder et à diriger tant de séminaires en France, aux États-Unis et au Canada, fut avant tout une école de vie intérieure : en l'instituant, M. Olier se proposait moins d'accroître le nombre des érudits et des savants que celui des bons prêtres, exercés aux vertus chrétiennes et cléricales, surtout à l'oraison mentale qui en est la source et la vie¹. C'est par cette prééminence donnée à la perfection intérieure qu'il entendait renouveler la vie sacerdotale des Sorbonnistes eux-mêmes, et que de fait lui et ses disciples formèrent ces hommes si excellemment prêtres, qui donnèrent au vieux clergé de France son cachet de piété sérieuse et d'austère dignité. Bien caractéristique aussi de la même tendance est la ligne de conduite adoptée par le Père Surin lorsqu'on l'envoie exorciser les Ursulines de Loudun. Surin croit de toute son âme à la réalité de la possession diabolique, il estime fort les exorcismes de l'Église, et cependant ce n'est pas principalement par leur moyen qu'il prétend chasser le diable, mais en « cultivant l'intérieur », par le moyen de l'ascèse et de la mortification. Il ne voulut « regarder les diables que comme une inclination naturelle, à la vérité un peu forte ; pour eux on n'en ferait ni plus ni moins² ». Il réussit par cette voie, là où les autres exorcistes avaient échoué.

1. « Potissime autem incumbet societas tradendis et promovendis virtutibus, tum christianis, tum clericalibus, praecipue vero orationi mentali, quae fons est et vita virtutum, cujus ope unica erunt perfecti, sicut eorum Pater caelestis perfectus est. » *Divers écrits spirituels de M. Olier*, t. I, p. 43.

2. SURIN, *Triomphe de l'amour divin dans la possession... de Loudun*, Avignon, 1829, p. 105.

Les hommes vraiment intérieurs, les femmes saintes et fortes sont alors légion. A côté de M^{me} Acarie, de M. Vincent, de M. Olier, il faudrait citer et étudier M^{lle} Legras, le P. Eudes, Bérulle, Condren, le baron de Renty, Kériolet, Bourdoise, Bernard le pauvre prêtre, et tant d'autres ; il faudrait parler des Eudistes et de l'Oratoire et de cette institution longtemps mystérieuse, la *Compagnie du Saint-Sacrement*. La seconde Marie de l'Incarnation (Marie Guyard, veuve Martin, Ursuline, 1599-1672) mérite une mention spéciale pour l'union surprenante des états mystiques les plus hauts avec une vie active qui, dans son magasin de Tours et dans ses cabanes de Québec, paraît avoir été plus distrayante encore que celle de sainte Thérèse ; on l'a justement appelée la Thérèse du Canada. Toute son époque revit dans ce portrait qu'on a tracé d'elle : « Son air avait quelque chose de si grand et de si admirable qu'on s'arrêtait dans la rue pour la voir passer. Ses traits étaient réguliers, mais c'était une beauté mâle, et l'on y voyait toute la grandeur de son courage. Elle était forte et bien constituée, d'une humeur très agréable ; et quoique la présence de Dieu, qu'elle avait continuelle, lui donnât je ne sais quoi de céleste et qui imprimait le respect, on n'était cependant jamais embarrassé ni gêné avec elle... (C'était) une des plus spirituelles femmes de son siècle : ... tour ingénieux, ... simplicité noble, ... pénétration et... solidité de jugement¹. » Voilà bien, trait pour trait, la France dévote de la première moitié du XVII^e siècle, fusion admirable de la nature et du

1. CHARLEVOIX, *Vie de la Mère Marie de l'Incarnation*, édition de 1862, p. 398, 399.

suraturel, une des plus éclatantes réussites du catholicisme que l'histoire ait jamais connues.

La formule de cette période de la piété a été donnée par saint François de Sales : « Non, Philothée, la dévotion ne gaste rien quand elle est vraie, ains elle perfectionne tout... C'est une erreur, ains une heresie, de vouloir bannir la vie devote de la compagnie des soldatz, de la boutique des artisans, de la cour des princes, du mesnage des gens mariés¹... »

Saint François de Sales. — Quel que soit l'éclat des autres noms, le grand maître de la spiritualité française, au XVII^e siècle, demeure saint François de Sales. Il mourut en 1622, mais son influence, considérable de son vivant, ne cessa de s'étendre après sa mort, par ses livres, par l'ordre qu'il avait fondé, par les amis qu'il s'était faits partout. Son *Introduction à la vie dévote* dont le passage que nous venons de citer résume assez bien le dessein, moins considérable par le fond doctrinal que le *Traité de l'Amour de Dieu*, est peut-être, pour un historien du mouvement religieux, plus importante. Saint Ignace avait montré, dans sa Compagnie, que la vie religieuse n'était pas indissolublement liée à ses formes traditionnelles. Le fondateur de la Visitation, en ouvrant ses monastères aux santés faibles, faisait sentir que l'austérité matérielle, n'étant qu'un moyen, pouvait parfois être sacrifiée. Dans son petit livret, il établit que la perfection n'est pas inséparable de l'ascétisme organisé et monastique et qu'on peut la réaliser jusque dans la vie commune du monde.

1. *Introduction à la vie dévote*, P. I, ch. III, édition d'Annecy, 1893, p. 20.

L'*Introduction* devint comme le miroir de la femme chrétienne dans le monde. « Les RR. PP. Jésuites, disait sainte Chantal en 1627, le conseillent incessamment et le donnent pour guide aux religieuses de sainte Ursule qui enseignent les filles¹. » L'*Introduction* est admirable par sa discrète psychologie, par sa douce piété. « La dévotion, écrit le bon évêque, est le vrai sucre spirituel... Si la charité est un lait, la dévotion en est la cresse². » Comme des cerises, abricots et fraises, « nos cœurs, quoyque fresles et imbeciles, sont preserver de la corruption du peché, lorsqu'ils sont sucrez et emmiellez de la chair et du sang incorruptible du Fils de Dieu³ ». On conçoit que ce joli livre soit entré là où ne pénétraient pas les laborieux opuscules spirituels du xvi^e siècle, généralement farcis d'abondantes citations d'Épictète, de Sénèque et des saints Pères. Tout le monde sait par ailleurs quel détachement vraiment chrétien saint François prêche à Philothée, malgré la suavité fleurié des métaphores⁴.

On peut remarquer du reste que l'austérité foncière de cet ascétisme alla s'accroissant avec les années. Tout le long de sa carrière, François de Sales insista sur ce capital principe qu'une seule chose importe, le don de la volonté à Dieu; le reste, plaisir ou déplaisir sensible, est négligeable. « Ne vous attristez donc point, disait-il au début, si vous sentez les répugnances ou les goûts de la nature. »

1. Sainte CHANTAL, *Œuvres*, Paris, 1875, t. III, p. 213.

2. *Introduction à la vie dévote*, P. I, ch. II; éd. d'Annecy, p. 18, 19.

3. *Ibid.*, P. II, ch. XX; éd. d'Annecy, p. 116.

4. Un bon juge, M. OLIER, le fondateur de Saint-Sulpice, disait de François de Sales qu'il était, « dans le fond de sa conduite, le plus mortifiant de tous les saints » (*Discours sur M. de Sales*).

Mais dans la suite, il concluait : « Ne vous inquiétez même pas de savoir s'il y a des répugnances ou des goûts de la nature. »

Cette seconde manière est celle des instructions que, dans les dernières années de sa vie, il donnait aux Visitandines. « C'est le haut point de la perfection de se contenter des actes secs, nus et insensibles, exercés par la seule volonté supérieure¹. » « Tous les derniers documents de notre Bienheureux Père, dira plus tard sainte Chantal, tendaient à ce dénûment de nous-mêmes et totale dépendance de Dieu et à cet esprit de générosité². » Elle-même a vécu de cet esprit; c'est la manière forte qui est la sienne, beaucoup plus que la manière suave. « Je ne les nourris nullement tendrement », écrit-elle en parlant de ses religieuses. « J'ai aversion aux mollesses d'esprit et trop grande tendreté; enfin l'esprit de Dieu est joyeux et vigoureux et non tendre ni languissant³. » « Je désire que nous soyons de vraies amazones spirituelles⁴. » On voit que si cette verdure et vigueur de christianisme qui avait marqué les débuts du siècle alla en s'atténuant, la faute n'en fut pas à la spiritualité salésienne, telle qu'elle était entendue par sa plus légitime interprète. Elle en fut bien plutôt aux quiétistes, qui, faisant leur choix dans les doctrines du saint auteur, cherchaient à abriter derrière son autorité leurs dangereuses erreurs.

1. *Fragments du petit livret*, n° 43. *Œuvres de sainte CHANTAL*, Paris, 1875, t. II, p. 15.

2. *Œuvres*, t. II, *Entretien* 12, p. 260.

3. *Ibid.*, t. IV, *lettre* 95, p. 175.

4. *Ibid.*, t. IV, *lettre* 217, p. 411.

Les archaïsants. — Les tendances que nous avons signalées jusqu'ici, et qui toutes s'incarnent, pour ainsi dire, en un homme ou en un saint, avaient un caractère commun. Strictement attachées à l'Église hiérarchique vivante, par conséquent à la tradition, elles regardaient en avant : elles étaient progressistes. C'est en s'en inspirant que de nouveaux instituts religieux prendront d'admirables développements : qu'il suffise de rappeler les Frères des Écoles chrétiennes de saint Jean Baptiste de la Salle (1651-1719). Mais une tendance contraire commençait à se manifester.

Les protestants rejetaient bien la tradition ecclésiastique, mais c'était pour se réclamer d'une tradition plus ancienne. Ils affectaient de regarder vers le passé, de s'inspirer du passé, de calquer les formes du passé. De là, chez les catholiques, la nécessité d'étudier de plus près les antiquités chrétiennes, et de relire les Pères. Mais de là aussi, chez certains, le désir de trouver dans cette antiquité une sorte de terrain commun, où les différences qui séparaient les deux confessions seraient réduites au minimum. Leur goût du sérieux, du raisonnable, du sévère, du simple se choquait de maintes subtilités et puérilités médiévales. D'autres causes encore peut-être donnèrent naissance au sein du catholicisme à une tendance complexe, répandue sur tous les domaines de la vie religieuse et chez un grand nombre d'hommes, bien qu'à des degrés variés, et que, faute d'un mot meilleur, l'on pourrait appeler un esprit d'archaïsme.

Il consistait dans une opposition instinctive aux développements que le catholicisme avait reçus pendant la période médiévale et moderne, et dans un désir

de retour, pour les doctrines et pour les pratiques, à un christianisme plus spirituel et plus sobre, plus épiscopal aussi et moins papal, et tel qu'on se représentait celui des « Pères », tout particulièrement de saint Augustin. On voit immédiatement, qu'il y avait là une concession inconsciente aux réclamations des Réformés.

Quantité de polémiques s'inspirèrent alors de cet esprit qui voyait la réforme non dans un progrès vivant, mais dans un recul vers le passé.

Il y eut dans cette voie de véritables radicaux, les Jansénistes, qu'on a pu, du reste, qualifier de « Calvinistes honteux ». Ils allèrent très loin. D'aucuns rêvaient de rétablir l'ancienne pénitence publique. A chaque instant, c'est à la discipline des premiers siècles qu'en appelle ce conciliabule de Pistoie où le jansénisme a dit son dernier mot (1786), pour réclamer des réformes. Pourquoi devrait-on n'avoir dans chaque église qu'un autel, faire les offices en langue vulgaire, supprimer les honoraires de messes, proscrire les serments ? Pourquoi interdire aux religieux le soin des âmes et le travail pastoral, les réduire au seul ordre bénédictin, n'ordonner prêtres que les moines destinés à servir de chapelains dans le couvent, n'avoir qu'un monastère par cité, et encore relégué dans une solitude, supprimer l'exemption, etc. ? Toujours la hantise de l'antiquité. Les Jansénistes tenaient peu de compte de l'Église contemporaine et vivante. Persuadés que l'esprit primitif, le seul légitime, s'était réfugié en eux, ils ne parlaient de leur Port-Royal que comme de l'arche au sein du déluge universel.

D'autres, et des meilleurs parmi les serviteurs les

plus sincères de l'Église, archaïsaient aussi, quoique avec plus de discrétion. En plus d'un cas, leur réaction était légitime. Quand l'abus était réel, c'était bien aux sources pures de la tradition qu'il fallait remonter. Mais, jusque sur des points de grande importance, leur poussée était en sens contraire de la marche des esprits et de l'instinct commun de l'Église. Ce fut la tendance opposée, qu'on appelle de noms trop étroits et, par conséquent, inexacts, jésuitisme ou ultramontanisme, qui triompha. La victoire ne fut pleinement gagnée qu'au xix^e siècle, et sur le triple terrain des institutions ecclésiastiques, du dogme et de la piété.

Le Gallicanisme. — Pour ce qui est des institutions ecclésiastiques, il y a longtemps que la lutte était engagée. Elle battait déjà son plein dans les conciles du xv^e siècle. D'une part, la conception romaine strictement monarchique; d'autre part, celle des ennemis du développement, où se mêlaient de l'épiscopalisme, du presbytérianisme, du nationalisme. Cette dernière trouva sa formule relativement modérée dans les fameux articles gallicans, qui niaient toute dépendance, même indirecte, du pouvoir temporel vis-à-vis du spirituel, et affirmaient la supériorité du concile sur le pape. Alexandre VII les condamna (1690)¹. Condamné aussi, au siècle suivant, le système plus radical de Febronius qui soutenait l'autonomie des évêques en face du pape, et refusait à ce dernier la puissance épiscopale ordinaire sur tous les diocèses du monde chrétien²; condamnées les doctrines du

1. DENZINGER-BANNWART, n. 1322-1326.

2. *Ibid.*, n. 1500.

synode de Pistoie qui reprenaient les affirmations sur les droits épiscopaux, et proclamaient les curés et les autres prêtres, réunis en synode diocésain, juges ordinaires, avec l'évêque, de la foi et des mœurs¹. Il va sans dire que les condamnations doctrinales ne suffisaient pas à réduire les opposants, souvent soutenus par le pouvoir civil. L'empereur Joseph II mena contre la cour de Rome, en matière d'administration ecclésiastique et de liturgie, une guerre mesquine et déprimante. Napoléon, Charles X lui-même, prescrivirent encore d'enseigner les quatre articles. Mais les obstacles finirent par céder devant la poussée des âmes et l'esprit de suite de la papauté. Les circonstances firent le reste. La déposition des évêques français d'ancien régime par Pie VII, à la suite du Concordat, fut un coup providentiel porté à l'épiscopalisme gallican. De même la conception archaïque de la vie religieuse, élaborée à Pistoie, est contredite, en fait aussi bien qu'en droit, par l'histoire des « congrégations » au xix^e siècle, plus agissantes et plus variées que jamais. Au rebours de ce que les archaïsants rêvaient, la Papauté acheva une évolution qui lui assura, sur toute la vie catholique, un pouvoir plus direct et plus étendu qu'auparavant : évolution qui n'est pas sans analogie avec celle qui avait transformé les monarchies séculières par la centralisation du pouvoir.

Le Jansénisme. — La grande lutte doctrinale qui se livrait en même temps autour du Jansénisme et du Baïanisme qui l'avait précédé, trahissait la même tendance et devait aboutir au même résultat.

1. DENZINGER-BANNWART, n. 1501 et sqq.

Baïus et Jansénius, comme Calvin, regardaient en arrière, et prétendaient, sur les questions délicates de la prédestination et de la grâce, s'en tenir aux théories de saint Augustin, telles du moins qu'ils les interprétaient. Déjà les fondateurs du protestantisme avaient singulièrement abusé des formules du grand docteur. De ce saint Augustin de contrebande, le théologien de Louvain, puis l'évêque d'Ypres, puis l'oratorien Quesnel parvinrent à extraire un christianisme pessimiste, à peine moins brutal que celui de Calvin, et qu'ils donnaient pour le christianisme primitif authentique¹.

Les points originaux du système de Jansénius étaient les suivants : « Certains commandements de Dieu ne peuvent être accomplis par les justes selon leurs forces présentes, malgré leur bonne volonté et leurs efforts, et il leur manque aussi la grâce qui les leur rendrait possibles ; — dans l'état présent de nature déchue, on ne résiste jamais à la grâce intérieure ; — dans l'état de nature déchue, agir *nécessairement* n'ôte pas la liberté qu'il faut avoir pour mériter et démériter ; il suffit de ne pas agir *forcé-ment* ; — c'est une opinion semi-pélagienne, de dire que le Christ est mort ou a versé son sang pour tous les hommes sans exception. » Autant de propositions déclarées hérétiques par Innocent X.

On sait quels flots d'encre elles ont fait couler, quels troubles profonds elles ont causés, surtout en France. Troubles d'autant plus graves que, par une tactique nouvelle, mais qui devait être imitée, le

1. PORTALIÉ, article *Augustinianisme*, *Dict. de Théol. cathol.*, t. I, col. 2546.

jansénisme prétendait rester dans l'Église malgré l'Église. Il fut condamné cependant. Après Innocent X en 1653, Alexandre VII en 1656 et 1664, Alexandre VIII en 1690, Clément XI en 1705 et 1713, et enfin Pie VI en 1794 poursuivirent l'irréductible hérésie¹. Or, en le condamnant, ils atteignirent par contre-coup quelques conceptions augustinienes, exclusives et resserrantes, sur la vie de la grâce, et firent prévaloir dans l'enseignement théologique la conception scolastique, plus large, plus conforme à l'enseignement des Pères grecs, et qui met au premier plan, dans l'œuvre surnaturelle de la grâce, non pas la guérison de l'homme pécheur et l'excitation actuelle au bien moral, mais l'élévation et la divinisation de la nature humaine, effet d'un don de Dieu tout gratuit (la « semence » divine, qui constitue le fils de Dieu chez saint Jean).

D'ailleurs, à l'intérieur même de l'orthodoxie catholique, des divergences graves, antérieures au jansénisme, persistèrent après lui. Les deux principales doctrines sur la grâce sont celles des thomistes (dominicains) et des molinistes (jésuites). Les premiers, plus loin de Pélagie, visent surtout à mettre en relief la causalité divine et son indépendance absolue; les seconds, plus loin de Calvin, se préoccupent davantage d'expliquer la liberté humaine.

Il est très notable que, malgré le respect universel professé alors pour les saints Pères et spécialement pour le plus grand de tous, l'évêque d'Hippone, l'Église n'ait pas craint de condamner dans Baïus et

1. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, 1092-1096, 1098-1099, 1289-1321, etc., 1501-1599.

dans Quesnel des propositions qui se trouvent en propres termes chez ce Père. Elles sont condamnées, sans doute, selon le sens que leur donnent ces docteurs ; le procédé n'en atteste pas moins une grande liberté d'allure. Il montre quelle conscience le magistère ecclésiastique avait de son autorité pour passer ainsi par-dessus les plus grands noms. L'esprit janséniste était bien autre : Alexandre VIII dut condamner une proposition d'après laquelle, « du moment qu'on trouve une doctrine clairement établie dans saint Augustin, on peut absolument la tenir et l'enseigner, sans s'inquiéter d'aucune bulle pontificale ¹ ».

Les controverses jansénistes eurent un autre résultat : il devint constant dans l'Église que le magistère suprême du Pape porte non seulement sur les questions de droit (« telle proposition est hérétique »), mais encore sur des questions de fait (« telle proposition résume exactement la doctrine de tel auteur »). La pratique ancienne de l'Église avait toujours supposé ce pouvoir, mais après qu'Alexandre VII et Clément XI eurent condamné la fameuse distinction du *fait* et du *droit*, il fallut le reconnaître explicitement et l'autorité pontificale s'en trouva fortifiée ².

Défaite des archaïsants. — Ce n'est pas tout. Non seulement le système janséniste proprement dit fut réprouvé, mais la direction générale des esprits aiguilla, sur un point de première importance, contrairement aux désirs des archaïsants les plus orthodoxes. Un Petau, un Bossuet, un Thomassin

1. DENZINGER-BANNWART, n. 1320.

2. DENZINGER-BANNWART, n. 1098-1099, 1350.

goûtaient médiocrement la scolastique ; ils lui préféraient de beaucoup la théologie aux allures plus libres, telle que les Pères l'avaient pratiquée. Mais ce qui était bon au iv^e siècle ne suffisait plus au xiii^e : il est malaisé à la théologie de faire manœuvrer ses spéculations hors d'un domaine philosophique déterminé. Si l'on quitta l'aristotélisme enrichi, précisé, puissamment organisé et « christianisé » du moyen âge, ce fut pour donner dans le cartésianisme ; et, détail piquant, les plus hospitaliers au système nouveau furent précisément les radicaux de l'archaïsme, les jansénistes¹, qui se trouvèrent ainsi préparer l'avènement du philosophisme. La papauté défendit au contraire la scolastique contre les accusations de rationalisme dont on la poursuivait : elle en assurait ainsi la continuation et en préparait la renaissance dans le dernier quart du xix^e siècle.

Or, quoi qu'il en soit des apparences, défendre la scolastique dans le domaine de la théologie, c'était défendre le principe du progrès. Quelques-uns des archaïsants étaient, par les tendances au moins, *fixistes*. Il leur fallait bien, forcés par les textes, admettre que les Pères avaient parfois, dans leurs spéculations, différé entre eux, que les plus tard venus avaient, dans l'expression, une exactitude qui manquait aux plus anciens. Là s'arrêtaient les concessions. On répugnait à reconnaître dans les époques postérieures un pareil progrès du dogme. Voyez comment Bossuet parle, dans sa *Gallia Orthodoxa*, de l'infailibilité pontificale², et les raisons qu'il apporte pour ne pas croire à sa définition. A quoi il était

1. F. BRUNETIÈRE, *Études critiques*, t. IV. Jansénistes et Cartésiens.

2. « Quin dubia illa infallibilitas, ne infallibilitas quidem est a

poussé tant par son amour de l'antiquité que par son désir de convertir les protestants. Mais ici encore l'histoire lui donna un démenti. Le principe du développement est un de ceux sur lesquels a le plus volontiers et le plus fructueusement insisté la pensée catholique au xix^e siècle, et cela, précisément pour répondre aux besoins de la controverse protestante et par amour de l'antiquité chrétienne mieux connue. Enfin l'Église a défini l'infailibilité, accentuant par là son catholicisme, aimant mieux enrichir ses enfants d'une vérité surnaturelle de plus que d'estomper les différences entre elle-même et l'hérésie.

Si les grands hommes auxquels il était tout à l'heure fait allusion méritent, à quelques égards, par leur amour un peu exclusif de l'antiquité chrétienne, d'être rangés parmi les *archaïsants*, il ne serait pas équitable de négliger ce qui, dans leur œuvre, fut, pour l'Église catholique, une force et une gloire. Bossuet poussa, sur la fin, jusqu'à l'atténuation du progrès dogmatique la crainte des « variations » : cette timidité ne permet pas d'oublier les puissantes parties de théologien, de polémiste et d'historien même¹, dont il fit preuve dans ses longues et fécondes

Christo concessa, qui, si eam concessisset, Ecclesiæ quoque suæ jam inde ab initio revelaturus esset, ne in dubio relictæ, nec satis revelatæ, nec perspicuæ traditione fundatæ, esset inutilis » (n. xcvi). Dans sa *Défense de la tradition et des Saints Pères*, où il a si souvent raison contre Richard Simon, Bossuet laisse voir à chaque page qu'il « n'a pas eu suffisamment, — et ses contemporains l'avaient peu, — la notion de ce développement doctrinal que Franzelin et surtout Newman nous ont rendue familière » (LARGENT, article *Bossuet*, *Dict. de théol. cathol.*, II, col. 1088). Voir encore le sixième *Avertissement aux protestants* où il s'attache à justifier de toute incertitude, de toute erreur, le langage et la doctrine des écrivains anténicéens qui lui étaient objectés par Jurieu.

1. Voir là-dessus A. RÉBELLIAU, *Bossuet historien du Protestantisme*³, Paris, 1909.

controverses avec les protestants. Les *Avis*, l'*Histoire des Variations*, la *Correspondance* avec Leibniz, la conversion de Turenne suffiraient à illustrer une existence. Loin de s'absorber dans ces travaux, l'activité de l'évêque de Meaux se donna carrière en tant d'autres terrains qu'il faut faire effort pour voir là, dans sa vie, plus qu'un épisode. L'admirable catéchiste, l'orateur souverain des *Sermons*, le divin poète des *Élévations* et des *Méditations sur l'Évangile*, l'auteur de la *Politique*, du *Discours sur l'Histoire Universelle*, fut certes autre chose que l'adversaire, parfois un peu étroit, de Richard Simon, le contradicteur un peu trop heureux de Fénelon. Il ne serait pas moins injuste de résumer toute l'activité religieuse de celui-ci en une controverse et une influence subie. L'auteur des *Maximes des Saints* est aussi l'auteur des *Lettres spirituelles*.

Quant au renouveau des sciences sacrées qui s'inaugura dans la première partie du xvii^e siècle, avec les travaux de Sirmond et de Petau, et atteignit son apogée dans ceux du grave Tillemont, de l'admirable Jean Mabillon et de ses frères les Bénédictins de Saint-Maur, il n'est pas excessif de dire que notre connaissance de l'antiquité chrétienne vit encore sur ce fonds. Éditions de textes, commentaires, travaux lexicographiques, création de méthodes plus sévères et développement des sciences auxiliaires de l'histoire, que ne doit-on pas à cette pléiade d'érudits — presque tous catholiques, en grande majorité français — qu'on n'a dépassés, durant le siècle qui vient de finir, qu'en se mettant à leur école? Toutes les classes de la société religieuse fournirent des recrues à cette glorieuse troupe : séculiers comme Huet, Fleury et

les grands Sorbonnistes, Oratoriens comme Thomassin et Richard Simon, Jésuites, Dominicains, Bénédictins, de Papebroch à Goar, de d'Achery à Ruinart et à Montfaucon; laïques enfin : tels Valois, Baluze, du Cange. On ne relève ici que peu de noms, et presque au hasard.

Les Casuistes. — Une quasi-crétation des derniers siècles avait été la théologie morale. L'étude de la morale chrétienne théorique et pratique avait, surtout depuis saint Antonin de Florence († 1459), pris un tel développement qu'elle avait fini par s'organiser à part. La discussion pratique des cas difficiles dans lesquels la conscience peut se trouver engagée, et dont le confesseur doit donner la solution, avait formé une sorte d'annexe distincte, la casuistique. Fatalement, affaire de doctrine ou de tempérament, les casuistes se divisèrent en écoles. Il y en eut de sévères, il y en eut de larges, et ces derniers accaparèrent pour eux seuls le titre désormais compromettant de casuiste. Le casuiste, ce fut le théologien qui met la subtilité au service du relâchement. Jansénistes et archaïsants leur étaient fort hostiles, et il faut avouer que plusieurs étaient arrivés à des propositions simplement scandaleuses. Rome condamna nombre de ces excès (« laxistes »), comme aussi du reste les principes mêmes du système opposé, le rigorisme. Quant au principe général sur lequel s'appuyaient les casuistes, et dont plusieurs abusaient, principe regardé comme une grave erreur par Pascal, Bossuet, Thyrsé Gonzalez, général des Jésuites, par les Dominicains et beaucoup d'autres, savoir le probabi-

lisme, l'Église ne consentit jamais à le réprouver.

Du reste, plus d'un qui le rejetait commençait par ne pas le comprendre. Le système ne soutient pas, en effet, qu'on puisse faire une action lorsqu'il est seulement probable qu'en la faisant on ne pèche pas. Aucun docteur catholique n'a jamais permis d'agir ainsi avec une « conscience douteuse ». La conscience doit être certaine de bien faire : il faut agir à coup sûr. Le probabilisme consiste à dire que, lorsqu'il est seulement probable et non pas certain, qu'une loi s'applique à tel cas déterminé, on peut se « former la conscience » en réfléchissant qu'une loi douteuse n'oblige pas. A défaut d'une certitude théorique, impossible à avoir par hypothèse, on a une certitude pratique de ne rien faire de mal en usant de sa liberté. Mais il faut que la probabilité soit sérieuse. Impossible, par exemple, de savoir si c'est aujourd'hui jeudi ou vendredi. Suis-je tenu à l'abstinence ? Un docteur *tutoriste* me dira d'aller au plus sûr, et, quand même il n'y aurait qu'une raison légère en faveur du vendredi, de faire abstinence. Un *laxiste* au contraire me dira que le plus léger doute peut me dispenser. Le *probabilioriste* dira : il faut choisir la solution qui a pour elle les raisons les plus graves ; l'*équiprobabiliste* veut qu'il y ait de part et d'autre des raisons à peu près égales ; le *probabiliste*, enfin, demande que les raisons pour la liberté soient simplement sérieuses. Laxistes et tutoristes ont été condamnés. De même certaines applications fautives du probabilisme. Le probabilisme lui-même ne l'a jamais été. Pie IX en élevant saint Alphonse de Liguori au rang de docteur de l'Église, a-t-il voulu témoigner quelque préférence

à l'équiprobabilisme? A coup sûr, si une tendance a été directement atteinte par cette exaltation, c'est le rigorisme. Quant au probabilisme modéré, que saint Alphonse du reste professa longtemps¹, il continue à être hautement soutenu dans l'Église; il est publiquement enseigné à Rome même, sous les yeux du pape. Au reste, bien que ces controverses continuent d'échauffer les théoriciens, les différences d'école, en cette matière, n'ont pas l'influence qu'on pourrait croire sur la pratique des confesseurs.

La Piété. — Sur le domaine de la piété aussi, il y eut lutte et progrès. Saint François de Sales l'avait laissée en France, souriante de forme, austère de fond, et en somme dilatante. A la suite, diverses écoles se formèrent; celle des Oratoriens, par exemple, plus spéculative d'allure et toute orientée vers la dévotion au Verbe incarné; celle des Jésuites, où prédomine l'effort de la volonté dans la lutte méthodique pour l'acquisition des vertus (examen particulier, retraites annuelles. Mais, en face de cet ascétisme traditionnel qui ne s'interdisait pas le sourire, un autre s'organisa, tout de rigueur.

Le Jansénisme avait une haute idée de l'indépendance de Dieu; il en avait une moindre de sa bonté. Rien de cette discrétion douce que l'évêque de Genève avait tâché d'inspirer à la Mère Angélique au temps où il la dirigeait. Outrance, tension de l'âme, dureté systématique. Voyez le règlement plus qu'étrange imposé aux petites pensionnaires de Port-Royal². L'état d'âme des solitaires est

1. Jusque vers 1755, c'est-à-dire jusque vers soixante ans.

2. PARADIS, *La pédagogie janséniste comparée à la pédagogie catholique*, 1910.

effrayant : Saint-Cyran toujours dans la crainte; Sacy passant ses loisirs à colliger tout ce qu'il y a de terrible dans la Bible et saint Augustin; Singlin arrivant à comprendre que volontairement, sous la poussée de la crainte de Dieu, on en vienne à se jeter en enfer. Ajoutez à cela une certaine hantise des miracles, la découverte continuelle des interventions divines, et vous comprendrez que ce mouvement d'ascétisme ait abouti aux convulsions de Saint-Médard¹.

Faut-il faire honneur au jansénisme des progrès que firent alors le jugement et le goût dans la littérature ascétique? Assurément, jusque vers le milieu du xvii^e siècle, à côté d'œuvres d'une belle tenue (Surin, Saint-Jure), d'autres développaient des idées alambiquées en un style précieux ou extravagant. Les attaques de Pascal dans sa huitième provinciale ne sont pas toutes sans fondement, et l'on est tenté de voir dans le changement qui s'opéra vers ce temps-là l'influence de Messieurs de Port-Royal, et spécialement de Nicole. Mais d'abord un contact direct avec les textes amène à constater que, le plus souvent, sous les titres bizarres et les allégories absurdes, c'est une doctrine saine qui est inculquée. Puis le goût général d'alors devenait de plus en plus

1. SOURIAU, *Pascal*, Paris, 1898, p. 78. On s'attendrait peut-être ici à trouver un mot sur Pascal, ses *Pensées*, le *Mystère de Jésus*. Mais ce que nous essayons de préciser, c'est le mouvement général des esprits et des âmes. Or c'est par les *Provinciales* surtout que Pascal paraît avoir agi sur ses contemporains. Ses *Pensées* ne semblent avoir déterminé de son temps, ni en apologetique ni en matière de piété, aucun mouvement notable. Ses vrais disciples vivent aujourd'hui : c'est dans notre génération qu'il faut les chercher. A ce point de vue, Pascal appartient plus à l'histoire du xix^e et du xx^e siècles qu'à celle du xvii^e.

classique, modéré, mesuré, et il est tout naturel que la littérature pieuse en ait profité.

Où la marque janséniste est indéniable, c'est dans le fond même des choses, là où les pratiques extérieures tiennent immédiatement à la doctrine. Sous prétexte de rendre à Dieu ce qui était à Dieu, l'école nouvelle essayait de restreindre la part faite par les catholiques, dans leur dévotion, à Marie et aux saints. Les réformes liturgiques du bréviaire et du Missel allaient à effacer tout ce qui exaltait la puissance de Marie. Les décrets de Pistoie sur les reliques, l'usage des fleurs à l'autel, les indulgences, les images, ont une saveur très nette de puritanisme¹.

Nulle part cet esprit ne s'est manifesté avec plus d'éclat que dans la question de la *fréquente communion*, dont Arnauld, dans un livre qui fit grand bruit, tentait de détourner les fidèles. Mais nulle part aussi, si ce n'est peut-être sur le point des dévotions mariales, la pratique postérieure de l'Église n'a consacré un esprit plus radicalement contraire à celui de la piété janséniste.

Le Quiétisme. — L'influence du jansénisme, en France et ailleurs, fut profonde. Plusieurs, et des plus nobles parmi les champions de l'Église, sans avoir jamais partagé les dogmes de la secte, en respirèrent l'atmosphère lourde. Ceux-là même qui la combattirent ne s'en défendirent pas². Beaucoup plus restreinte fut l'action d'une autre erreur con-

1. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n. 1569, 1570, 1571, 1572, etc.

2. Il y a jusque chez les ascètes jésuites de la seconde moitié du siècle, une sévérité et des exagérations dont le jansénisme est responsable. Le *Traité de la Concupiscence* de BOSSUET présente la corruption de la nature humaine sous des couleurs outrées.

damnée dans les dernières années du dix-septième siècle : le quiétisme. La liste est longue des jansénistes notables ; mais trois noms résument, sauf pour les spécialistes, l'histoire de cette autre aberration : Molinos, Madame Guyon et Fénelon.

Il y a un abîme entre Molinos et Fénelon. Celui-là marche dans la grande route du quiétisme ; il prescrit aux âmes parfaites le *laissez-faire* total, avec ses conséquences bien connues : négligence des vertus et tolérance des impressions. Fénelon ne fit qu'exagérer, dans un petit livre intitulé *Explication des maximes des saints*, la doctrine spirituelle de saint François de Sales en sa dernière manière. Mais une certaine subtilité aventureuse lui fit franchir les limites de l'orthodoxie, où l'évêque de Genève avait toujours été retenu par son bon sens. Fénelon fut, pour ainsi dire, le janséniste de ce saint Augustin. La doctrine quiétiste, même sous la forme atténuée qu'il lui donnait, aurait pu avoir des suites réellement funestes, par l'oubli de la mortification et de l'esprit de crainte, la négligence de l'ascèse et de tout ce qui touche à l'ordre extérieur, la porte ouverte aux enfantillages. On peut regretter les procédés dont on usa pour abattre Cambrai : mais on avait raison, à Meaux, de ne pas juger le péril négligeable. On y excéda d'ailleurs dans la doctrine comme dans le zèle, et Bossuet paraît s'être flatté à tort de reproduire sur l'amour de Dieu la pure doctrine traditionnelle¹.

La dévotion au Sacré-Cœur. — On a plusieurs fois remarqué que la dévotion fénelonienne même la

1. S. HARENT, *A propos de Fénelon. La question de l'amour pur, Études*, avril, mai, juin 1914.

plus orthodoxe, faisait, somme toute, la part assez petite à Jésus-Christ. De son côté, le jansénisme éloignait les fidèles du sacrement d'amour, et, à force d'insister sur les sévérités du Juge, faisait oublier la bonté du Sauveur. A cette double tendance répondit un mouvement en sens contraire qui partit vers ce temps-là d'un couvent de visitandines.

C'est la dévotion au Cœur de Jésus. Bien que Rome, en l'approuvant, n'ait tenu compte que des principes de la théologie, il reste vrai pourtant de dire que cette dévotion doit son origine aux visions de la sœur Marguerite-Marie. Très différente de sainte Thérèse, beaucoup moins libre d'allure, beaucoup plus plébéienne dans sa manière de parler et d'agir, beaucoup plus écrasée sous la puissance divine, beaucoup plus colombe et beaucoup moins aigle, pour parler le langage de saint François de Sales, Marguerite-Marie n'est peut-être pas moins attachante que la grande sainte d'Avila, et son influence, depuis deux cents ans, s'est exercée dans des sphères plus étendues. L'Église catholique affirmant avec beaucoup de force et sans concession aucune le dogme de la divinité « métaphysique » du Fils de Dieu, l'on dit parfois qu'un des périls dont elle doit le plus soigneusement se garder, c'est le péril du « docétisme ». Pratiquement, puisque la réalité de la nature humaine du Sauveur est dogmatiquement fixée depuis Chalcédoine, ce qu'on devra craindre, c'est de ne pas prendre assez à la lettre, de ne pas « réaliser » selon leur pleine valeur les enseignements de l'Écriture touchant les faiblesses qu'il a prises pour nous.

Or, il est incontestable que la dévotion au Sacré-Cœur a puissamment agi dans ce sens anti-docétiste ;

elle a conservé ou réveillé chez les catholiques une puissante idée de Jésus homme, de Jésus faible, de Jésus souffrant. On peut méditer la crucifixion de la chair du Christ et rester, pour ainsi dire, docète par l'âme, parce qu'on n'entre pas dans le mystère de la passion de son cœur. Marguerite-Marie et ses disciples n'ont pas de plus chère contemplation que celle des douleurs intérieures du Maître, et non seulement de son épouvante et de son ennui, mais encore de son inexplicable contrariété à Dieu ¹, lorsqu'il est devant lui froissé, opprimé, abîmé dans sa juste fureur, chargé des péchés du monde. — Ainsi cette dévotion récente, qu'on a accusée d'amollir et de féminiser le christianisme, ramène aux mystères les plus forts du Nouveau Testament, ceux de l'expiation du péché par les souffrances de l'Homme-Dieu. Rien sans doute, depuis deux siècles, n'a tant contribué à exciter, dans les cercles pieux, l'intelligence et l'amour de l'humanité du Sauveur. Notez qu'ici l'amour de Jésus est présenté dans un *symbole* parfaitement compréhensible et donc sous une forme vraiment populaire. Certains spirituels du *xvii^e* siècle, Olier, Bérulle, Condren, ont eu une grande intelligence et un grand goût du Verbe fait chair, du mystère de son abaissement ². Mais ils ne le mettent pas à la portée du peuple comme Marguerite-Marie. Le Sacré-Cœur est un emblème que les foules comprennent. C'est un grand signe de la puissance de cette dévotion, que, tandis qu'elle prosternait les plus fervents devant le tabernacle pour y faire, de nuit,

1. *Vie par ses contemporaines*, p. 52.

2. Voir en particulier, BÉRULLE, *Discours de l'État et des grandeurs de Jésus*.

« l'heure sainte », elle animait aussi les masses catholiques, Vendéens, Tyroliens, Espagnols, d'il y a cent ans, comme elle enflamme de nos jours encore les foules de pèlerins de Montmartre ou de Paray.

IV. — Le dix-huitième siècle.

Le philosophisme. — Presque toutes les manifestations de la fécondité catholique dont nous venons de parler se prolongent dans le xviii^e siècle, mais aussi presque rien de neuf n'apparaît alors, rien que la Révolution qui se prépare, et l'apostasie qui commence.

L'esprit de *libre-pensée*, héritage de la Renaissance naturaliste, avait été refoulé au xvii^e siècle, mais non pas anéanti. Ceux qu'on appelait, en France, les *libertins* avaient, hors de France, notamment en Italie, de puissants alliés. Dans les pays où la Réforme dominait, le succès de la Contre-Réforme catholique (et la survivance, à travers les longues tempêtes, des instincts, des habitudes, des nécessités anciennes) avait provoqué une émulation qui se traduisit par le retour aux formes traditionnelles. La doctrine fondamentale de la « liberté évangélique » et du libre examen subit de rudes défaites : on opposa église à Église, autorité à autorité, orthodoxie à orthodoxie. Le véritable esprit du protestantisme primitif se réfugia dans des sectes, diversement importantes, mais dans lesquelles en général le côté doctrinal de la religion, laissé en grande partie aux préférences des fidèles et fort peu développé, cédait la place à l'émotion religieuse, à l'inspiration directe, à la piété, à une morale plus sévère. Le sentimentalisme un peu

panthéiste, le moralisme antidogmatique du protestantisme libéral moderne se rattache aux origines de la Réforme beaucoup moins par les *Églises* protestantes pourvues d'une confession de foi définie et imposée, que par les sectes : Quakers, Piétistes (seconde moitié du xvii^e siècle) ¹, Frères Moraves et Wesleyens (xviii^e siècle) ². Tandis que les âmes plus religieuses, plus éprises de perfection morale, ou simplement plus indépendantes, allaient à ces nouveaux groupements, des esprits plus aventureux marchaient à grandes étapes dans la voie du déisme : les Sociniens ³, les *free-thinkers* anglais, les fondateurs de la Franc-Maçonnerie (vers 1717) sont de purs déistes. D'autres, échappés de l'Anglicanisme ou arrière-petits-fils de Calvin, vont jusqu'à l'athéisme franc et donnent la main aux descendants de ces humanistes que Calvin maudissait.

Mais parmi les précurseurs du mouvement d'émancipation intellectuelle qu'on appela en France le philosophisme, qu'on a nommé en Allemagne l'*Aufklärung*, il faut faire une place particulière au penseur juif Baruch de Spinoza († 1677). Entre les façons dont le cartésianisme pouvait être complété, ou dépassé (disons même faussé), Spinoza en choisit une qu'il poursuit, avec une rigueur géométrique impressionnante, et un vif sentiment de l'idéal, jusqu'à une sorte de panthéisme acosmique. En même

1. G. Fox meurt en 1691; W. Penn fonde en 1682 l'état des Quakers (Pensylvanie). — Les initiateurs du Piétisme en Hollande remontent à la première moitié du xvii^e siècle, mais le véritable fondateur, Ph. J. Spener, ne meurt qu'en 1705.

2. Zinzendorf fonde la communauté de Herrnhut en 1722; John Wesley commence à prêcher à Oxford en 1729.

3. Faust Socin qui fit école et vulgarisa la doctrine de son oncle Lelius, mourut en 1604.

temps, pour répondre à ses anciens coreligionnaires, il compose son *Traité théologico-politique* où sont jetées les bases du rationalisme scripturaire le plus radical. — Incomparablement moins génial, mais très influent comme vulgarisateur, Pierre Bayle († 1706) publie son *Dictionnaire critique*, dont le but nettement avoué est de mettre des points d'interrogation en face de toutes les assertions reçues. Avec lui, la critique historique et philosophique rationaliste entre en scène. Sa grosse compilation sera le manuel de Voltaire. Fontenelle († 1757) ne fut jamais un ennemi du christianisme, mais il laissa tomber sur les croyances catholiques quelques gouttes d'une essence corrosive pénétrante. Il apprit à se défier. Montesquieu († 1755), homme du monde impertinent, finit, dans l'*Esprit des Lois*, par incarner l'incrédulité libérale et respectueuse, qui fait grâce au christianisme pour certains bienfaits politiques et sociaux. Il se trouva frayer ainsi la voie à l'apologiste qui lui ressemble le moins, Chateaubriand.

Voltaire suit, qu'il suffit de nommer († 1778), avec son arme irrésistible qui est l'ironie, mais aussi avec le talent, l'esprit, une information immense, la vision aiguë des points faibles dans le système de ses adversaires, avec cette forme de bon sens borné, qui estime faux ce qui n'est pas clair, confond le mystère avec le chimérique, et est tout prêt à nier ce qu'il ne comprend pas. Voltaire, c'est le journaliste qui parle de tout avec assurance, mêlant les intuitions aux balourdises, et les faits trop réels aux calomnies. Si l'on cherche ce qu'il y a tout au fond de Voltaire, on trouvera sans doute l'impuissance à concevoir qu'on puisse se battre pour des idées ou des doc-

trines. N'ayant aucunement la notion des droits absolus de la vérité, les efforts du christianisme pour s'établir, se maintenir, s'étendre, lui apparaissent comme pur fanatisme, et c'est rendre service à l'humanité que de le réduire à l'impuissance par le ridicule.

Voltaire est déiste, et pose pour l'être, mais il marche, suivi de près par l'armée des Encyclopédistes athées, d'Alembert, d'Holbach, Diderot et vingt autres. Ceux-là se contraignent encore un peu devant le public et l'Encyclopédie avait des prêtres parmi ses rédacteurs ! Dans l'intime, rien ne les arrête. Leurs blasphèmes sont à faire tomber le tonnerre sur leurs salons, « si le tonnerre tombait pour cela ». Diderot se fait à huis clos la triste spécialité de prouver que la pudeur est contre nature.

Avec Rousseau, commence le romantisme français qui, par réaction contre l'hypertrophie du bon sens voltairien, court, clair et sec, donne l'essor à l'imagination et mêle à la sensibilité voluptueuse une pointe de religiosité. En même temps et du même coup, il inaugure le socialisme français (*Contrat social*) et le protestantisme libéral. La *Profession de foi du vicaire savoyard* est d'un protestant qui a tout rejeté du dogme calviniste, en vertu de ce dogme même dont la base est le libre examen. Il n'en garde que l'essence, un certain sens religieux peu compromettant, tout dans l'imagination et la sensibilité. Si la négation cassante et moqueuse de Voltaire a préparé la négation soi-disant sympathique de Renan, Rousseau y est aussi pour quelque chose, tout de même qu'il y a du Rousseau dans Jaurès et dans Sabatier.

Or ce redoutable mouvement rationaliste avait pour lui le public d'abord, habitué depuis Pascal à prendre parti dans les luttes dogmatiques, et devant lequel Bossuet lui-même et Fénelon avaient eu le tort de porter leur querelle. Puis les gouvernements, Frédéric II et Catherine II, la Pompadour avec Choiseul, Pombal et d'Aranda. Puis l'affaiblissement du sens catholique chez les Gallicans, les Jansénistes, les agents du Joséphisme allemand. Puis le déclin des mœurs, suivant la perte de la foi et l'éloignement des sacrements, et, avec cela, le goût de l'occultisme, théosophie, théurgie, spiritisme, mesmérisme, par où le besoin du surnaturel reprenait une revanche humiliante. Enfin apparaît un ennemi nouveau qui concentre les forces anti-catholiques, la Franc-Maçonnerie. Quoi qu'il en soit de ses origines, la Franc-Maçonnerie, dans son fond, c'est le naturalisme organisé, la déification pratique de l'homme. Déiste en Angleterre à ses débuts, franchement athée en Allemagne sous le nom spécieux d'*illuminiisme*, plus frivole en France, elle allait mettre dans les bas-fonds de la politique et de l'histoire des dessous mystérieux qu'il est toujours difficile de préciser. Mais, ce qui n'est mystérieux que pour les dupes, c'est que le pouvoir occulte avait, pour premier objectif, la destruction de tout surnaturel, et par conséquent de tout christianisme.

La défense catholique. — Pour résister à tous ces ennemis, l'Église est affaiblie. Le gallicanisme l'a inféodée à l'État, et l'État apostasie, à moins qu'il ne se fasse sacristain, comme en Allemagne. Les Ordres religieux s'effacent : la Compagnie de Jésus

est détruite, et, après elle, l'état monastique, ruiné par la commende, systématiquement réduit par le gouvernement français, n'est plus qu'une ombre de lui-même quand la Révolution lui porte le dernier coup. Sur le terrain doctrinal, les apologistes ne manquent pas, mais le talent manque aux apologistes. Ils ont une science convenable. Ils sont capables de relever dans Voltaire nombre de bévues. Depuis la Renaissance le traité *De vera religione* s'est constitué, fournissant ainsi aux apologistes des armes solides. Mais, à part de rares exceptions, leurs œuvres sont ternes. Une seule fois l'abbé Guénée « donne aux personnes pieuses la consolation de rire aux dépens de Voltaire ». Dans l'exégèse du Patriarche de Ferney, il n'y avait pas que des polissonneries et des pantalonnades. Le fond se retrouve, très reconnaissable, dans S. Reinach : l'histoire biblique et évangélique dépouillée de toute auréole divine, mise sur le plan des autres histoires, traitée par la même chimie critique, et se dissolvant de la même manière.

Pour répondre à ces attaques du rationalisme, il eût fallu autre chose que l'exégèse un peu archaïque de Bossuet, ou la science parfois naïve et compromettante de Dom Calmet, il eût fallu celle de Richard Simon, mais assagie dans le fond, et mordante dans la forme. Il eût fallu aussi chez les théologiens plus de sève, et un sens mieux averti des vrais besoins de l'heure. Malheureusement les querelles du siècle précédent continuaient de plus belle. Jansénistes et Molinistes attaquaient en même temps les philosophes. Mais les philosophes s'unissaient aux Jansénistes contre les Molinistes, entendez les Jésuites, et, naturel-

lement, une guerre faisait tort à l'autre. On ne saura jamais tout ce que l'Église a perdu de forces dans les querelles mesquines sur le *droit* et le *fait*, la Bulle *Unigenitus*, les billets de confession. L'autorité ne pouvait cependant pas céder; l'orgueil et l'obstination du sens individuel ne le voulaient pas, et le rationalisme avait beau jeu.

Dès lors aucun grand écrivain, aucun de ces théologiens qui ouvrent des perspectives nouvelles. Que l'on compare l'exégèse de Dom Calmet († 1757) à celle de Maldonat († 1583), on verra si la pensée chrétienne a gagné ou perdu en vigueur. Un seul nom s'impose à l'attention, saint Alphonse de Ligouri († 1787). Ce ne fut pas un spéculatif bien personnel. Son originalité est d'avoir consommé la défaite de la théologie morale janséniste, et donné, dans ses œuvres ascétiques, comme la somme de tout ce qui, depuis deux siècles, s'était imposé à la pensée et à la dévotion des fidèles.

En somme la défense catholique au XVIII^e siècle fut menée avec ardeur, mais sans beaucoup de méthode. On avait un peu trop d'armes vieilles. De bons soldats, mais pas de chefs, pas un de ces talents qui sortent de pair, s'imposent et mènent au triomphe. Tout à coup, du terrain des idées, le combat se porta sur le terrain des faits. « La génération présente, écrivait de Maistre, est témoin d'un des plus grands spectacles qui aient jamais occupé l'œil humain : c'est le combat du christianisme et du philosophisme. La lice est ouverte; les deux ennemis sont aux prises, et l'univers regarde¹. »

1. *Considérations sur la France*, ch. v.

Ce que l'univers put voir, ce fut l'apologétique par le sang, le philosophisme menant à la Terreur, et la Terreur rouvrant l'ère des martyrs.

Alexandre Brou et Pierre ROUSSELOT.

Bibliographie

I. — LA RÉFORME.

1. — L'humanisme.

ALFRED BAUDRILLART, *L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme*⁹, Paris, 1910.

F. A. GASQUET, *The eve of the Reformation*⁴, Londres, 1909.

J. GUIRAUD, *L'Église et les origines de la Renaissance*, Paris, 1902.

P. IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, 2 vol., Paris, 1905-1909.

J. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters*, I-VIII, Fribourg-en-Br., 1879-1903 ; trad. fr., sous le titre *L'Allemagne et la Réforme*, 8 vol., Paris, 1887-1911.

L. PASTOR, *Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge*, trad. franc., t. VI, VII, VIII, Paris, 1898-1909.

2. — Luther.

Éditions : PLOCHMANN et IRMISCHER, Erlangen, 1826 sqq. ; KNAAKE, KAWERAU, Weimar, 1883 sqq.

Ouvrages : BAUDRILLART, JANSSEN et PASTOR, cités plus haut.

BOSSUET, *Histoire des Variations*, Paris, 1688 (cf. A. RÉBEL-LIAU, *Bossuet historien du protestantisme*³, Paris, 1909).

L. CRISTIANI, *Luther et le Luthéranisme*³, Paris, 1909.

DENIFLE-WEISS, *Luther und Luthertum*, Mayence, 1904 ; traduction française par M. l'abbé PAQUIER, Paris, 1910 sqq.

J. DÖLLINGER, *Die Reformation*, Ratisbonne, 1846-1848 ; trad. franc., *La Réforme*, 3 vol., Paris, 1848-1850.

H. GRISAR, *Luther*, Fribourg-en-B., 1911 sqq.

Tous ces ouvrages sont d'auteurs catholiques. La biographie protestante la plus considérable est celle de J. KÖSTLIN, *Martin Luther, seine Leben und seine Schriften* (5^e édition achevée par KAWERAU), Berlin, 1903.

3. — Calvin.

Édition : BAUM, CUNITZ et REUSS dans le *Corpus Reformationum*, t. XXIX-LXXXVII, Brunswick et Berlin, 1863-1900.

Ouvrages : BAUDRILLART, *op. cit.*, et articles *Calvin*, *Calvinisme* du *Dictionnaire de théologie catholique* (avec bibliographie méthodique).

BOSSUET, *Histoire des variations*, l. IX, XI.

MÖHLER, *La Symbolique et Défense de la Symbolique*, trad. Lachat, 3 vol., Paris, 1852-1853.

F. BRUNETIÈRE, *L'œuvre de Calvin*, Genève, 1901; reproduit dans *Discours de combat*, nouvelle série, Paris, 1903.

E. FAGUET, *Études sur le XVI^e siècle*, Paris, 1894.

E. DOUMERGUE, *Jean Calvin*, Lausanne et Paris, 1899 sqq. (Œuvre d'un admirateur enthousiaste qui sait beaucoup, mais n'admet pas qu'on critique son héros.)

4. — Le schisme anglican.

J. TRÉSAL, *Les origines du schisme anglican*, Paris, 1908 (nombreux renseignements bibliographiques).

II. — LA CONTRE-RÉFORME.

1. — Généralités.

Textes : *Canones et decreta Concilii Tridentini*, Leipzig, 1853. *Diariorum, actorum... Concilii Tridentini nova collectio* (societas Goerresiana), Fribourg-en-B., 1901 sqq.

Ouvrages : CHÉNON, *La cour de Rome et la réforme catholique* (dans LAVISSE et RAMBAUD, *Histoire Générale*, t. V, chap. 1^{er}).

P. FÉRET, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, Paris, 1901 sqq.

J. DE LA SERVIÈRE, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1909.

S. PALLAVICINI, *Histoire du Concile de Trente* (édit. MIGNE), Paris, 1844.

L. PASTOR, *op. cit.*, édition allemande, Band V, *Geschichte Pauls III* (pas encore traduit), Fribourg-en-B., 1909.

RANKE, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*¹⁰, 3 vol., Leipzig, 1900.

Sur Galilée, voir l'article *Galilée* de P. DE VREGILLE, dans le *Dictionnaire apologétique* de A. D'ALÈS, 1912. (Indique les travaux antérieurs.)

2. — Saint Ignace et la Compagnie de Jésus.

Textes : *Exercitia spiritualia*, Roehampton, 1881.

Institutum Societatis Jesu, Florence, 1886 sqq.

Monumenta historica Societatis Jesu, Madrid, 1898 sqq.

Ouvrages : *Vies de Saint Ignace* : RIBADENEIRA, 2^e éd., Ingolstadt, 1590; — BARTOLI-MICHEL, Paris, 1893; — CH. CLAIR, Paris, 1891; — H. JOLY, Paris, 1902 (collection *Les Saints*).

Vie de Saint François-Xavier : A. BROU, Paris, 1912.

Histoire de la Compagnie de Jésus (par assistances) :

B. DUHR, S. J., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-B., 1907 sqq.

TH. HUGHES, S. J., *History of the Society of Jesus in North America colonial and federal*, Londres, 1907 sqq.

A. ASTRAIN, S. J., *Historia de la Compañia de Jesus en la asistencia de España*, Madrid, 1902 sqq.

P. TACCHI VENTURI, S. J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Rome et Milan, 1909 sqq.

II. FOUQUERAY, S. J., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, Paris, 1910.

Sur les Jésuites et leurs adversaires :

A. BROU, S. J., *Les Jésuites et la légende*, Paris, 1907.

BOEHMER-MONOD, *Les Jésuites*, Paris, 1910 (cf. J. BRUCKER, dans les *Études*, 20 décembre 1910, t. CXXV, p. 832 sqq.).

3. — Sainte Thérèse.

Éditions : *Œuvres complètes*, traduites de l'espagnol par M. BOUIX, Paris, 1852 sqq.

Œuvres complètes. Traduction nouvelle par les Carmélites du premier monastère de Paris, Paris, 1907 sqq.

Ouvrages : RIBERA, *Vie de sainte Thérèse*, tr. fr., Paris, 1884. — H. JOLY, *Sainte Thérèse* (collection *Les Saints*), Paris, 1902. — (Anonyme), *Histoire de sainte Thérèse d'après les Bollandistes et ses premiers historiens*, Paris, 1887.

III. — LE RENOUVEAU FRANÇAIS. LE DIX-SEPTIÈME SIÈCLE.

1. — La sainteté en France au dix-septième siècle.

ABELLY, *Vie du Vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul*, Paris, 1664; rééditée, Paris, 1865.

E. DE BROGLIE, *Maillon et la société de l'abbaye de Saint-Germain des Prés*, Paris, 1888; — *Vies de Saint-Vincent de Paul*, — de la B^{se} Marie de l'Incarnation, M^{me} Acarie, — de la Vénérable Louise de Marillac, M^{me} Le Gras (collection *Les Saints*).

FAILLON, *Vie de M. Olier*, Paris, 1878.

LETOURNEAU, *La mission de J. J. Olier*, Paris, 1906.

HOUSSAYE, *Vie du cardinal de Bérulle*, Paris, 1872 sqq.

GUIBERT, *Saint Jean-Baptiste de la Salle*, Paris, 1901.

ROGIE, *Histoire du B^x P. Fourier*, Verdun, 1887.

Sainte JEANNE DE CHANTAL, *Œuvres*, Paris, 1875 sqq. (Le tome I^{er} contient les admirables *Mémoires* de la Mère DE CHAUGY sur la Sainte.)

BOUGAUD, *Histoire de sainte Chantal* ³, Paris, 1899.

Saint FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres complètes*, Annecy, 1893 sqq.

F. STROWSKI, *Saint François de Sales. Introduction à l'histoire du sentiment religieux au XVII^e siècle*, Paris, 1898.

HAMON, *Vie de saint François de Sales*, Paris, 1858; nouv. éd. par GONTHIER et LETOURNEAU, Paris, 1909.

2. — Le gallicanisme.

Textes : *Collectio conciliorum Lacensis*, t. I^{er} (assemblée de 1682), Fribourg-en-B., 1870.

L. MENTION, *Documents relatifs aux rapports du clergé de France avec la royauté*, Paris, 1892 sqq.

BOSSUET, *Œuvres*, édition Lachat, Paris, 1875 sqq. (t. XXVI sqq.).

Ouvrages : CHÉNON, *L'Église catholique (Histoire générale de* LAVISSE et RAMBAUD, t, VI, chap. VI; t. VII, chap. XVII).

GÉRIN, *Recherches historiques sur l'assemblée du clergé de France de 1682*, Paris, 1869.

PUYOL, *Edmond Richer*, Paris, 1876.

LAVISSE et RÉBELLIAU, *Louis XIV. La Religion (Histoire de*

France de LAVISSE, t. VII (2), livre VI; t. VIII (1), livre V).
DUBRUEL et ARQUILLIÈRE, article *Gallicanisme*, dans le *Dictionnaire apologétique* de A. D'ALÈS, 1912.

3. — Le jansénisme.

SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, Paris, 1901 sqq. (cf. FUZET, *Les jansénistes du XVII^e siècle*, Paris, 1876).

A. LE ROY, *La France et Rome de 1700 à 1715*, Paris, 1892.

LAFITEAU, *Histoire de la constitution Unigenitus*, Avignon, 1737.

J. PAQUIER, *Le jansénisme*, Paris, 1909.

N. PRUNEL, *Zamet, évêque de Langres*, Paris, 1912.

Articles *Alexandre VII*, *Clément IX*, *Clément XI* du *Dict. de théol. catholique*, et auteurs auxquels ils renvoient.

4. — Les casuistes.

A. BROU, *Les jésuites et la légende*, Paris, 1907, — et les ouvrages et articles auxquels il renvoie.

V. GIRAUD, *Pascal*, Paris, 1905.

MAYNARD, *Les Provinciales de Pascal*, Paris, 1851.

Articles *Alexandre VII*, *Alexandre VIII* du *Dict. de théol. catholique*.

5. La piété. Le quiétisme. La dévotion au Sacré-Cœur.

J. V. BAINVEL, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus* ³, Paris, 1911 (avec bibliographie du sujet).

H. BREMOND, *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910.

CROUSLÉ, *Fénelon et Bossuet*, Paris, 1894 sqq.

A. HAMON, *Vie de la B^{te} Marguerite-Marie*, Paris, 1907.

Les pièces sur le quiétisme dans les œuvres de BOSSUET (éd. Guillaume), t. IX, et de FÉNELON (édition de Saint-Sulpice), t. I, II, III, VIII, IX.

IV. — LE DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

AUBERTIN, *L'esprit public au XVIII^e siècle*, Paris, 1873.

F. BRUNETIÈRE, *Études critiques*, Paris, 1898 sqq.; — *Le XVIII^e siècle*, Paris, 1911.

G. BORD, *La Franc-maçonnerie en France des origines à 1815*, Paris, 1909.

CARRÉ, *Le règne de Louis XV* (*Histoire de France* de LAVISSE, t. VIII (2)).

DECHAMPS et CLAUDIO JANNET, *Les Sociétés secrètes et la Société*, Paris, 1884.

DE CROUSAZ-CRÉTET, *L'Église et l'État au XVIII^e siècle*, Paris, 1894.

E. FAGUET, *Études sur le XVIII^e siècle*, Paris, 1890.

J. LEMAÎTRE, *J.-J. Rousseau*, Paris, 1907.

NOURRISSON, *Voltaire et le Voltairianisme*, Paris, 1896.

SICARD, *L'ancien clergé de France*, Paris, 1893 sqq.

Articles *Benoît XIII*, *Benoît XIV*, *Clément XII*, *Clément XIII*, *Clément XIV*, du *Dict. de théol. catholique*, et auteurs auxquels ils renvoient.

SECTION V. — LA RELIGION CATHOLIQUE AU XIX^e SIÈCLE.

I. — *La notion du Règne de Dieu au XIX^e siècle.*

II. — *Le dogme catholique et ses luttes :*

1. — Le romantisme.

2. — Le rationalisme scientifique.

3. — Le sentimentalisme agnostique et le modernisme.

III. — *La piété catholique et la vie intime de l'Église.*

IV. — *L'heure présente.*

Bibliographie.

I. — *La Notion du Règne de Dieu au XIX^e siècle.*

Rarement une époque présente, sous des apparences plus diverses, et, par endroits, plus tragiques, une plus grande unité d'esprit, d'élan et de doctrines que la fin du XVIII^e siècle. En philosophie morale et religieuse, l'individualisme protestant tire ses dernières conséquences, et produit ses plus grands

hommes : le pays de Luther assiste à l'enfantement laborieux des trois *Critiques* d'Emmanuel Kant (1781, 1788, 1790); il écoute, charmé, les premiers *Discours* de Schleiermacher (1799). Le criticisme du premier s'achève en une morale hautaine, où la religion vient moins s'appuyer que s'absorber; le sentimentalisme du second n'est guère moins ennemi des certitudes intellectuelles, fondement et ciment d'une société des âmes. L'un et l'autre pousse à bout l'esprit de la Réforme : rejet de tout intermédiaire obligé (dogme défini, autorité d'un magistère infaillible, vertu propre des sacrements, hiérarchie ecclésiastique), entre l'homme — ou plutôt entre l'âme — et son Dieu. L'un et l'autre exalte, avec son génie différent, soit comme règle ultime de cette morale où tout se résume, soit comme sujet de l'intuition et du sentiment de l'Infini, la personne humaine, l'individu, l'isolé, ce qu'on pourrait appeler la monade orgueilleuse ou mystique.

Sur le terrain politique et social, la Grande Révolution, enivrée de Rousseau, promène à travers la France d'abord, bientôt à travers le monde, avec sa religion de l'égalité, sa fureur individualiste. Tous les corps constitués, toutes les autorités classées, reconnues, traditionnelles, tous les groupements naturels ou historiques sont contestés, ébranlés, disloqués, dissous. Une poussière d'hommes, qui se croit libre parce qu'elle s'est arrachée aux cadres anciens, voit l'espace se resserrer et tout ensemble l'abîme se creuser, qui la sépare d'une autorité lointaine à la fois, et immédiate. Chaque Français peut aspirer à toutes les charges de l'État, y compris la première; mais en attendant,

il va se heurter, seul ou soutenu par un simple mouvement d'opinion, à une Administration impersonnelle, anonyme, partout présente, partout active, ennemie-née des groupements et des forces issues de l'intérêt commun d'une profession, de la libre association des volontés. Un petit officier corse va devenir Empereur des Français; mais arrivé sur cette cime, il sera forcé de s'isoler, de rompre avec la familiarité huit fois séculaire des rois ses prédécesseurs, d'inaugurer une étiquette plus distante¹. De par son origine populaire, — et, d'après les idées de Rousseau, *uniquement, exclusivement populaire*, la collectivité humaine étant censée conférer le pouvoir, non pas seulement en désigner le sujet, — l'autorité à tous les degrés, sans racines dans le passé, forte seulement d'une délégation renouvelable, se sent trop précaire pour fonder des institutions durables, et d'autant plus tentée d'abuser qu'elle n'a de responsabilité qu'envers le peuple dont elle émane, c'est-à-dire, tant qu'elle existe en fait, envers elle-même. L'homme prodigieux qui réussit, grâce à des circonstances exceptionnelles, à capter ces forces en travail, ne put les utiliser, les investir en forces de conservation qu'en les militarisant, en substituant à une oligarchie détestable l'omnipotence d'un seul; — la tyrannie (rendue par l'excès du mal, et pour un temps, féconde et heureuse) *d'un* individu, à la tyrannie anarchique de *quelques* individus. Quoi qu'il en soit de cet épisode (et l'on en convient assez pour ôter à l'assertion toute saveur de paradoxe), le xix^e siècle s'ouvre au

1. FR. FUNCK-BRENTANO, *Le Roi*, Paris, 1912.

milieu d'une des plus grandes poussées d'individualisme qu'ait encore connues l'humanité.

Poussée telle qu'elle va départager en groupes nettement caractérisés, les penseurs, les politiques, les sociologues croyants ou séparés.

Hors de l'Église en effet, les philosophes qui prétendent dépasser ou remplacer l'individualisme rationaliste et piétiste des grands protestants du XVIII^e siècle, sont amenés, par réaction, à des excès en sens contraire. Ils refusent à la personne humaine, tout à l'heure déclassée par en haut, la place modeste, mais indispensable, qui lui revient de plein droit. Pour eux, l'homme individuel n'est plus qu'un moment éphémère, une transition, un maillon de l'immense chaîne des êtres qui évoluent du virtuel au réel, de l'inorganique à l'organisé, de l'atome au surhomme. La notion de développement, du devenir, ce puissant ferment qui a fait travailler, depuis Hegel, toutes les têtes pensantes¹, et les théories de l'évolution qui, sous mille formes, en éclore, ne permettent de voir dans l'homme actuel, héritier pourtant d'un immémorial passé, qu'une ébauche grossière de l'avenir.

De leur côté, certains penseurs, mal contents de ces spéculations grandioses, choisissent de bâtir sur une base étroite, mais délimitée, solide, palpable, et, comme ils disent, *positive*. S'ils s'interdisent par méthode toute curiosité métémpirique, s'ils resserrent jusqu'à le mutiler l'essor naturel de leur pensée et de leur désir, ils ont en matière sociale une doctrine cohérente, et cette doctrine est

1. EDWARD CAIRD, *The Evolution of Religion*, Glasgow, 1893, I, p. 24.

nettement, délibérément, exagérément anti-individualiste. « L'individu n'est qu'une abstraction », dit rudement leur chef, Auguste Comte. En revanche, l'Humanité, le premier et le plus grand des êtres relatifs, donc connaissables, est érigée par eux en objet de culte.

Si, des philosophies, nous passons aux sociologies, nous constatons le même phénomène. La seule de ces sociologies qui ait une existence autonome, assez féconde pour pourvoir ses adeptes d'une manière totale de comprendre la vie, — le socialisme, — s'épuise en efforts vigoureux, mais confus et finalement vains, de conciliation entre les droits de l'individu et la prépotence illimitée reconnue à l'État. Cet État propriétaire et patron, Providence universelle, dans lequel une fiction mythologique incarne les droits de chacun, — cet État aux cent bras et aux cent têtes, qui doit guider l'humanité vers le Paradis que le socialisme messianique plante à l'horizon de ses rêves, — cet État, en attendant, réclame tout de l'homme qui se soumet à lui, et quelles arrhes donne-t-il du bonheur impersonnel qu'il promet?

Individualisme conséquent, d'origine protestante, qui se prolongera sur le terrain social dans le libéralisme économique, — réaction évolutionniste, positiviste et socialiste où l'individu, à des degrés divers, s'absorbe, se dissout, se fond dans l'humanité, — tels sont les deux pôles entre lesquels flotte, désarmée, la pensée séparée, au xix^e siècle. Quoi d'étonnant dès lors si la doctrine *sociale* du Royaume de Dieu passe, dans la religion chrétienne, au premier plan? Si la notion catholique d'*Église*, où

chaque personne humaine trouve sa place sans s'avilir à la condition de chose, sans s'ériger non plus en fin distincte, indépendante, anarchique; où la hiérarchie assure les droits de chacun en exigeant de tous l'accomplissement des devoirs, — si cette notion d'Église devient prépondérante, s'approfondit, s'achève?

Certes, le christianisme social, l'idée du règne social de Jésus-Christ ne sont pas nés, comme on serait porté quelquefois à le croire, vers la fin du ^{xix}^e siècle. Dès l'époque révolutionnaire, les grands penseurs « réactionnaires », Maistre, Bonald avaient insisté là-dessus. L'idée s'est heurtée à l'indifférence, à l'égoïsme du grand nombre. Elle s'est heurtée aux conceptions dites « libérales » de chrétiens parfois très généreux. Lutttes et résistances l'ont précisée et fortifiée. On ne peut dire qu'elle triomphe maintenant dans l'Église sans conteste, mais plusieurs documents pontificaux en ont affirmé les données essentielles avec un éclat sans pareil.

Ce que, dès à présent, tout observateur impartial peut constater, c'est que, parmi les vicissitudes du ^{xix}^e siècle, c'est déjà cette idée qui était partout en question. Le problème religieux s'est posé, le plus souvent, en ces termes : « Que pensez-vous de l'Église du Christ? Quels doivent être ses rapports avec la société? » — Forme nouvelle, adaptée aux lacunes, aux progrès, aux erreurs, aux aspirations de notre temps, de l'éternelle question : « Que pensez-vous du Christ, et quels doivent être ses rapports avec l'humanité? »

Que pensez-vous de l'Église? — La réflexion et la vie catholiques, au ^{xix}^e siècle, ont merveilleusement concouru à préciser la réponse. Elles ont éclairé la notion de l'Église, elles ont fortifié l'amour, elles ont élargi la place tenue par l'Épouse du Christ dans les préoccupations religieuses des chrétiens. Au sortir des désastres révolutionnaires, alors que ceux-là même qui semblaient avoir le plus d'intérêt à tout restaurer s'arrêtaient à l'actualité superficielle et aux compromis, les meilleurs esprits comprirent qu'il fallait aller à la racine du mal, à cet individualisme que la Réforme protestante, enfin fidèle à ses origines, faisait triompher sur le terrain religieux, et plus encore, par Rousseau, sur le terrain politique. « Il ne faut jamais, déclare Bonald, considérer l'homme en dehors de la société », parce que « la société est un rapport nécessaire dérivé de la nature de l'homme ». Faisant écho à ces paroles, l'Allemand Adam Moehler, théologien méditatif et profond, enseignait qu'il ne fallait jamais considérer l'homme *religieux* en dehors de la société *religieuse*, — le fidèle en dehors de l'Église. Opposant au principe scripturaire des Réformés l'histoire des origines chrétiennes, il écrivait magistralement :

« Pourquoi le christianisme ne fut-il pas originairement propagé par l'Écriture Sainte? Pourquoi Jésus-Christ n'enseigna-t-il pas ses disciples d'après cette Écriture? Pourquoi la propagande du christianisme reposa-t-elle pendant quelques siècles sur la parole vivante? — C'était pour faire prévaloir ce principe fondamental que le disciple devait rester invariablement attaché à son Maître, et l'unité au tout. La nécessité fit insensiblement sentir que l'individu n'est rien sans le tout. Avant que, par une propagation générale de la lettre, le principe égoïste reçût des aliments solides et un

certain degré de perfectionnement, le christianisme s'était déjà développé en une communauté, en un tout tellement compact que la lettre ne pût plus désormais triompher de l'esprit, le concept abstrait triompher de la vie, l'intérêt personnel de l'intérêt commun ¹. »

Moehler avait compris, on le voit, la doctrine paulinienne de l'Église corps du Christ, et comment elle rejoint la conception catholique de l'Église visible, l'économie générale de l'Incarnation, proclamée par saint Jean.

« La dernière raison de la visibilité de l'Église, écrit-il encore, se trouve dans l'incarnation du Verbe divin... La Religion et l'Église sont inséparables, et cela, parce que Jésus-Christ s'est fait homme... Ainsi, notre propre et véritable réconciliation par le Christ et notre communauté avec lui sont réellement et essentiellement liées à la communauté de tous ceux qui ont été rachetés; elle est identique avec celle-ci; elle ne peut pas en être séparée... *L'Église est l'incarnation permanente du Fils de Dieu...* Comme en Jésus-Christ la divinité et l'humanité, bien que distinctes entre elles, n'en sont pas moins étroitement unies; de même, dans son Église, *le Sauveur est continué selon tout ce qu'il est*. L'Église, sa manifestation permanente, est divine et humaine tout à la fois; elle est l'unité de ces deux attributs. C'est le Médiateur qui, caché sous des formes humaines, continue d'agir en elle; donc elle a nécessairement un côté humain. Unies par des liens intimes, ces deux natures, si ce mot peut nous être permis, se pénètrent l'une l'autre et se communiquent respectivement leurs prérogatives ². »

Cette unité, cette dignité souveraine de l'Église que les docteurs approfondissaient, les peuples fidèles

1. J. A. MOEHLER, *L'unité dans l'Église*, p. 53-56. — G. GOYAU, *Moehler*, Paris, 1905, p. 85, 86.

2. J. A. MOEHLER, *La Symbolique*, l. 1, ch. v, § 36 et suivants.

allaient aussi la sentant davantage. Les autonomies restreintes, et toujours un peu « charnelles », qu'étaient les Églises nationales perdaient beaucoup de leur force à mesure qu'elles étaient moins soutenues par l'État, à mesure aussi que montait à l'horizon l'Église tout court, l'Église catholique, Cité spirituelle, Cité des âmes, « où il n'y avait plus ni Juif ni Gentil, ni Grec ni barbare ».

Après la scission et l'effondrement de l'Église gallicane, Bonaparte s'entendit avec Pie VII pour la relever. Le Pape dut déposer 36 évêques d'ancien régime, réfractaires au nouveau Concordat. En rendant nécessaire ce coup d'autorité, le pouvoir civil infligeait une blessure profonde au gallicanisme que, par ailleurs, il s'efforçait de sauver. La Restauration, qui s'obstina dans la même tentative, ne réussit qu'à rendre plus rapide le mouvement qui poussait à Rome ce qu'il y avait de plus intelligent dans le clergé et de plus vivant parmi les fidèles. Le livre *du Pape* de Joseph de Maistre marquait moins un point de départ qu'une étape décisive. Vers la même époque, des aspirations à l'unité religieuse se faisaient jour non seulement en Angleterre, mais jusque dans la lointaine Russie. Les persécutions même, au sein des différentes nations, rendirent au cours du siècle les fidèles plus catholiques, en les rendant plus romains. Il en fut ainsi du *Culturkampf* allemand, de l'anticléricalisme français : une récente correspondance anglaise prévoyait le même résultat pour l'Église du Portugal, restée jusqu'ici médiocrement romaine sous la tutelle trop empressée du Roi Très-Fidèle.

Ces résultats sont d'autant plus remarquables que des forces de sens contraire travaillaient plus puis-

samment l'esprit public. Au cosmopolitisme du siècle de Voltaire avait succédé un réveil passionné et presque universel du particularisme national. *En ce siècle des nationalités, les Églises sont devenues moins nationales, et l'unité catholique s'est resserrée.*

Le principe social ne s'est pas seulement affirmé, dans le catholicisme du xix^e siècle, par un sentiment plus intense et plus agissant de l'unité de l'Église. Celle-ci (et c'est là un fait considérable, en partie nouveau) a pris une conscience plus claire, non seulement d'offrir en sa communion le seul moyen normal d'union au Christ, mais encore d'être seule en puissance d'affermir, sur terre, les bases chancelantes des sociétés. Non seulement elle a dit : « le véritable esprit du Christ n'est qu'en moi ; je suis la seule continuatrice légitime de l'Évangile » ; elle a dit encore : « il n'y a point de société solidement établie en dehors des principes de l'Évangile, dont je suis dépositaire ». Non seulement elle a dit : « c'est par moi seule que les individus peuvent parvenir au salut éternel ». Elle a dit encore : « c'est par moi seule que les sociétés peuvent parvenir au bonheur, à l'ordre, à la paix terrestres, à ce qu'on peut appeler leur salut temporel ».

Ce sera l'impérissable honneur du grand Docteur et Pontife Léon XIII d'avoir assidûment, amplement, magnifiquement affirmé cette doctrine. « Bien que l'Église, écrit-il, regarde directement et proprement le salut des âmes..., pourtant, dans l'ordre même des choses temporelles, elle produit spontanément tant et de si grands biens, qu'elle n'en pourrait causer davantage, si elle avait comme fin principale la pros-

périté de cette terrestre vie¹. » Peu d'idées, semble-t-il, lui sont plus chères que celle-là, peu de phrases sont plus caractéristiques de sa manière et de son esprit. Il écrit encore : « On dit que la société civile se suffit à elle-même... Sans doute, réprimer les malfaiteurs, adoucir les mœurs populaires, prévenir en toute manière les crimes par la sagesse des lois, tout cela est bon, tout cela est nécessaire. Mais tout cela n'est pas suffisant. Elle est plus profonde, la source qui guérira les peuples; il y faut une force plus qu'humaine, qui atteigne jusqu'aux âmes... cette force même qui une fois déjà a sauvé de sa perte un monde fatigué de plus grands maux. Que les obstacles tombent, et que l'esprit chrétien renaisse et fleurisse dans l'État : l'État guérira... C'est l'exigence criante du salut public : il faut revenir à ce qu'on n'aurait jamais dû quitter, à celui qui est la voie, la vérité et la vie; il faut qu'y reviennent non seulement les individus, mais la société humaine tout entière. Que le Christ y rentre en maître et comme chez lui, et que la vie qu'il dispense pénètre tous les membres et toutes les parties du corps public : lois, institutions, enseignements, familles, maisons des riches, ateliers des ouvriers. Nul ne doit s'y tromper : pour une grande part, la civilisation même en dépend²... » Nous ne multiplierons pas les citations; mieux vaut renvoyer le lecteur à ces grandes Encycliques, tant admirées lors de leur apparition, trop peu méditées peut-être même par leurs plus chauds admirateurs : *sur le pouvoir*

1. Encyclique *Immortale Dei*, vers le commencement.

2. Encyclique *Tametsi futura*, vers la fin (*S.D.N. Leonis XIII... Acta præcipua*, éd. Desclée, t. VII, p. 441-442).

politique (« Diuturnum illud », 1881), *sur la constitution chrétienne des États* (« Immortale Dei », 1885), *sur la liberté humaine* (« Libertas, praestantissimum », 1888), *sur la condition des ouvriers* (« Rerum novarum », 1891), *sur J.-C. Rédempteur* (« Tametsi futura », 1900), et tant d'autres. On notera le parfait accord de Léon XIII avec Pie IX touchant les devoirs qui incombent à l'État *comme État* vis-à-vis de la seule Église véritable¹. Sans doute, chacun des deux Papes aborde la question par le côté qu'il préfère. Pie IX dit plus volontiers : *Nous avons absolument droit à votre hommage*. Léon XIII dit plus volontiers : *Vous avez absolument besoin de nous*. Mais ne suffit-il pas de rapprocher ces deux assertions pour faire voir que ce sont là deux aspects d'une vérité identique, et donc, qu'au sens théologique du mot, *l'un des Pontifes n'est pas plus « libéral » que l'autre*? Si c'est Léon XIII qui a le plus soigneusement affirmé l'indépendance du pouvoir temporel dans sa sphère, c'est sous sa plume aussi que s'est accentuée, précisée, enrichie, la doctrine de Jésus-Christ sauveur et seigneur des sociétés humaines.

Ce serait devancer l'histoire que de prétendre indiquer ici de quels nouveaux développements du christianisme cette pensée peut marquer l'amorce pour la christologie, la sotériologie, la théorie de l'Église. Mais voici encore deux traits caractéristiques de l'orientation nouvelle. Ayant formé le projet de consacrer, en 1900, le *genre humain* au

1. Voir surtout l'Encyclique *Libertas, praestantissimum*, au § *Eadem libertas* (éd. citée, t. III, p. 109).

Sacré-Cœur de Jésus, Léon XIII se demanda si cette sorte de patronage exercé sur tant d'hommes qui n'étaient membres de l'Église ni par le baptême de l'eau, ni par le baptême du désir, était justifiable en saine théologie. On conclut pour l'affirmative, et l'Encyclique du 25 mai 1899 donna une sorte de consécration officielle à l'idée exprimée déjà par saint Thomas : « En droit tout est soumis au Christ, quoiqu'il n'exerce pas encore la plénitude de son pouvoir ¹. » Plus récemment, dans une Lettre aux évêques français du 25 août 1910, Pie X a déclaré : « Travailler à la réforme de la civilisation, œuvre religieuse au premier chef; car pas de vraie civilisation sans civilisation morale, et pas de vraie civilisation morale sans la vraie religion. »

Le document pontifical dont ces paroles sont prises, ne fait que reprendre, et concentrer, sur les rapports de la société humaine et de l'Église, les vérités que Léon XIII avait toujours enseignées. Les habitudes d'esprit de Pie X donnent seulement à ces formules plus de relief et plus de mordant. Cette Lettre, vraiment magistrale par la fermeté des principes, par la lucidité de la logique, par l'ampleur des vues, est très propre à donner une idée claire de ce que sont, aux yeux de l'Église, les lois naturelles et divines de la société.

Au cours du xix^e siècle, les chrétiens se sont partagés en deux camps touchant le rapport des principes de la Révolution et des principes du christianisme.

Tout en déplorant les excès qui ont accompagné,

1. *Summa Theologica*, 3^a P., Q. 59, art. 4.

en théorie et en fait, la mise à l'ordre du jour du programme ternaire : *Liberté, Égalité, Fraternité*, certains catholiques y ont vu un assez bon résumé des enseignements de l'Évangile. Ils ont proposé de « baptiser », sinon la Révolution, du moins les tendances principales que le mouvement révolutionnaire a — brutalement, sans piété, sans respect, — mais efficacement fait prévaloir. Allant plus avant, ils ont prétendu arracher aux hommes d'illusion qui avaient rédigé la *Déclaration des Droits de l'homme*, des principes indûment revendiqués par eux, et qui ne seraient, à les bien entendre, que l'essence du christianisme catholique.

Au rebours, des critiques plus pénétrants n'ont pas cessé de dénoncer, dans le triple formulaire, le premier terme comme équivoque, le second comme positivement néfaste. « Liberté pour tous et pour tout, sauf pour le mal et les méchants », rectifiait Garcia Moreno. Liberté dans l'exercice de tous les droits ; répression ou, si l'on ne peut l'exercer sans un plus grand mal, tolérance précaire et limitée de l'erreur et du scandale. Fraternité entendue au sens de saint Paul, dans le domaine spirituel ; et, dans le domaine social, effort vers une justice plus sévère, une charité plus généreuse et plus tendre. Mais, au nom même des libertés vénérables, au nom de la justice et de la charité bien comprises, guerre à l'égalitarisme niveleur et jaloux ! Aveugle gaspilleuse des trésors acquis, injuste appréciatrice de forces, de vertus, de valeurs inégales, destructrice automatique des élites, des autorités, des expériences humaines, cette détestable chimère doit être exterminée sans pitié.

Entre ces adversaires d'un loyalisme pareil, mais d'une clairvoyance inégale, l'attitude de l'Église n'a rien d'hésitant, ni d'embarrassé. Généreuse aux intentions et aux personnes, disposée aux tolérances de fait, refusant de s'inféoder à aucun parti, à aucune forme de gouvernement, elle s'est nettement prononcée, en droit, pour les seconds contre les premiers. Si les principes évangéliques, gardés et interprétés par l'Église, ont en eux une puissance indéfinie de renouvellement et de vie; s'ils peuvent ramener l'ordre social, donner aux peuples plus de paix, plus de prospérité, plus de joie profonde, ce n'est pas en développant, ou même en dépassant, les « dogmes » promulgués en 1789. C'est en les refoulant plutôt. C'est en substituant à ces principes directeurs, gros d'équivoques, d'injustices, d'abus, les idées divines et naturelles qui leur sont opposées¹. Vérités dont la connaissance ne suffit pas à elle seule pour éliminer des abus invétérés, plier des volontés rebelles, faire conspirer harmonieusement des intérêts divergents et égoïstes, — mais dont la méconnaissance rendra les réformes précaires, stériles les efforts les plus intelligents. Vérités sur lesquelles reposait l'ordre ancien des choses, celui de la « chrétienté ». On ne peut lire les encycliques de Léon XIII sans en être frappé : cet ordre social chrétien qu'il appelle de ses vœux, et dans lequel il voit le salut de l'Europe et du monde, il pense qu'il a déjà existé, qu'il a régné en Europe, nonobstant les lacunes, les insuf-

1. Il faudrait transcrire ici tout le *Règlement fondamental de l'action populaire chrétienne*, formé de paroles de Léon XIII et promulgué par Pie X le 18 décembre 1903 (*Actes de S. S. Pie X*, Paris, 5, rue Bayard, t. I, p. 109-112). Voir spécialement les trois premiers articles, qui définissent la vraie et la fausse égalité.

fisances, les inconséquences qui le frustrèrent trop souvent de ses fruits naturels, jusqu'à la prétendue Réforme du xvi^e siècle, mère de la philosophie fausse du xviii^e ¹. En termes magnifiques, Pie X affirme à son tour que « la civilisation n'est plus à inventer, ni la cité nouvelle à bâtir dans les nuées. Elle a été, elle est; c'est la civilisation chrétienne, c'est la cité catholique. Il ne s'agit que de l'instaurer et de la restaurer sans cesse sur ses fondements naturels et divins ».

La conception du Royaume de Dieu que nous venons d'esquisser, est nouvelle en ce sens que l'Église a pris, de sa mission sociale, dans ce que l'Évangile appelle « le siècle présent », une conscience plus profonde et plus sentie. Elle n'est pas, pour autant, une « nouveauté » sans racines dans la tradition la plus authentique², ou supplantant les conceptions anciennes. L'Église croit toujours à l'avènement glorieux qui clora l'histoire, et « dissoudra ce siècle en poussière »; elle chante et croit toujours : « J'attends la résurrection des morts et la vie du siècle à venir. » Elle dit toujours : « Que votre règne arrive » en comprenant : « sur la terre comme au ciel ».

Cependant la mise en une lumière plus vive du

1. Voir spécialement l'Encyclique *Immortale Dei*, éd. citée, t. II, p. 155 et suiv.

2. Lorsque LÉON XIII, dans l'Encyclique *Immortale Dei*, compare l'union de l'Église et de l'État à celle de l'âme et du corps, il reprend une expression de l'*Épître à Diognète* : "Ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχῇ, τοῦτ' εἶσιν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί... αὐτοὶ συνέχουσιν τὸν κόσμον (VI, 1, 7).

rôle social de l'Église, l'espoir (toujours porté à rapprocher le but), l'amertume des luttes et des misères présentes, ont amené, en ces derniers temps, un certain nombre d'âmes ferventes à une sorte de millénarisme atténué. Comme autrefois les perspectives se sont brouillées; quelques-uns des traits qui doivent embellir le « siècle à venir » ont été appliqués au « siècle présent ». Nombre de chrétiens par exemple, en France, après la prise de Rome et l'année terrible, ont attendu, escompté, prédit l'avènement « du grand Pape et du grand Roi », dans le sens d'une restauration soudaine, glorieuse, miraculeuse, que les leçons du passé n'autorisent guère à espérer. L'autorité romaine est intervenue de temps en temps pour condamner certains écrits où cette attente prenait une forme prophétique, et partant dangereuse. Mais Rome n'a jamais condamné le désir et l'espoir d'une plus large effusion de grâce, ramenant des peuples à l'Église par un miracle du Saint-Esprit, espoir que Léon XIII a souvent exprimé¹. Si l'Évangile et l'histoire nous apprennent qu'il y a parfois dans ces vues,

1. Voir spécialement la lettre *Praeclara gratulationis*, du 20 juin 1894, avec la belle prière : « Tu vero propera, humani generis servator et parens Jesu Christe... Ergo illabere aliquando, atque ostende te multitudini infinitae... » Voir aussi la lettre *Parvenu à la 25^e année*, du 19 mars 1902 : « Dieu assurera à son heure et par ses voies mystérieuses le triomphe définitif... Cette éternelle assistance... nous persuadera qu'à l'heure marquée par la Providence et dans un avenir qui n'est pas trop éloigné, la vérité... resplendira plus brillante, et que l'esprit de l'Évangile versera de nouveau la vie au sein de notre société corrompue... Puisse le triomphe de la vérité et de la justice être ainsi hâté dans ce monde... » etc. A plusieurs reprises, le même Pape considère comme une promesse divine, comme une prophétie réalisable dans le temps, soit la parole : *fiet unum ovile et unus pastor*, soit la parole : *omnia traham ad me ipsum*.

d'un optimisme généreux, un peu d'idéal, l'un et l'autre nous encouragent à travailler de toute notre âme pour en réaliser la plus grande partie possible.

Cette façon (absolument pure de tout alliage millénariste) de comprendre et de promouvoir le Règne social de Dieu, s'est traduite au cours du siècle, dans les pays nouveaux ou en immense majorité païens, par une expansion admirable des *Missions catholiques*. Qu'il s'agit de fournir des cadres aux jeunes églises d'Amérique, d'Australie, de l'Afrique du Nord, ou des apôtres aux noirs de l'Afrique équatoriale, aux vieux civilisés de l'Inde, de la Chine, de l'Indo-Chine et du Japon, les pays catholiques — France, Belgique et Pays-Bas, Italie et Espagne, Allemagne Rhénane — ont largement donné de l'or, des hommes et du sang. Par la fondation d'œuvres ingénieusement désintéressées, *la Propagation de la Foi*, *la Sainte Enfance*, on peut dire qu'un nombre immense de fidèles a aidé les travaux des missionnaires, popularisés d'ailleurs par des récits, des livres, d'humbles revues douées d'une extraordinaire diffusion. Il serait malaisé de dire ce que l'esprit — non seulement apostolique, la chose parle d'elle-même — mais *catholique*, y a gagné dans nos pays d'Europe; combien d'âmes ont été, à une heure de leur vie, élevées jusqu'aux vues divines de l'Évangile par le contact, la pensée, le rappel d'un martyr, d'un missionnaire, d'une humble sœur en allée auprès des « petits Chinois » !

Moins hardie, moins rapide en ses procédés d'évangélisation que la Mission d'autrefois, beaucoup moins officielle aussi, mal soutenue par les pouvoirs

européens, — trop souvent même contrecarrée par leurs divisions, leur avidité politique ou commerciale, leur impiété ouverte ou sournoise, les vices de quelques-uns de leurs agents, — la Mission du xix^e siècle s'est patiemment établie, lentement recrutée, fortement organisée. Le réseau des nouveaux pêcheurs d'hommes couvre le monde entier, ou de très peu s'en faut. Et si le nombre des convertis déclarés et baptisés reste, absolument parlant, peu considérable, la période des semailles, des tâtonnements, des fondations (la plus difficile, la plus coûteuse en hommes, la plus stérile) est presque partout dépassée. Le mouvement de conversion s'accélère en maint pays et, ce qui vaut peut-être mieux encore, les chrétientés solides et bien instruites autorisent de longs espoirs. Elles ont déjà compté des martyrs dont les actes authentiques ne le cèdent pas aux récits de l'Église primitive.

Ce qu'il importe de relever ici, c'est le progrès fait par les Missions dans la voie de l'unité. Le provincialisme religieux, si fatal aux Missions des siècles précédents, a fait place à un « catholicisme » plus effectif, facilité d'ailleurs par la haute direction de la Propagande. Missionnaires de divers pays, d'ordres, congrégations et sociétés diverses, travaillent côte à côte dans des vicariats voisins. La division des territoires prévient les rivalités sans décourager l'émulation ni exclure l'aide mutuelle.

Respectueuse toutefois de ce qui, dans cette unité, peut et doit rester d'harmonieuse diversité, très éloignée du nivellement égalitaire, l'Église Romaine, dans ses efforts incessants auprès des Églises

Orientales, ne prétend leur imposer ni ses rites, ni ses coutumes, ni sa langue. Si jusqu'à présent des susceptibilités jalouses, des préjugés envieux, un enchevêtrement inextricable de raisons politiques et de prétextes doctrinaux, ont rendu ces efforts peu fructueux, serait-il juste d'en rendre responsable la grande Église?

II. — Le dogme catholique et ses luttes.

Le Christianisme catholique n'a pas cessé, au cours du xix^e siècle, de s'affirmer comme la Vérité religieuse absolue. On peut commodément distinguer trois moments dans l'attitude intellectuelle du catholicisme pendant cette période, selon qu'il s'est trouvé en présence de l'état d'esprit romantique, — du rationalisme scientifique à son apogée, — du sentimentalisme agnostique et du pragmatisme.

1. *Le Romantisme.* — Au lendemain de la Restauration, l'avenir intellectuel semblait beau pour l'Église. Époque pleine de promesses que celle où le Pape rentrait en triomphe dans Rome pour inaugurer une sorte de renaissance des sciences et des arts, longtemps réduits au silence par le fracas des luttes révolutionnaires et impériales. Le renouveau avait commencé en France avec *le Génie du Christianisme* (1802). Voltaire n'était plus à la mode : tout le charme de Rousseau semblait avoir, avec Chateaubriand, passé au service de l'Église. « La religion, l'honneur, la royauté, écrivait Bonald, ont aujourd'hui en France la force des choses antiques et la grâce d'une nouveauté. » En Allemagne, en

Autriche, des conversions notables éclatant coup sur coup, dans le monde littéraire et artistique ou dans le monde tout court, permettaient d'escompter le jour où le cerveau germanique se reprendrait à penser catholiquement. On citait les noms de Cl. Brentano, de Z. Werner, du comte de Stolberg, de Goerres, — et cette dernière conquête valait une armée. Ceux-là même qui restaient aux confins du catholicisme, ou qui se trompaient jusqu'à voir dans la doctrine de Hegel la réconciliation du christianisme et de la philosophie moderne, étaient des âmes religieuses, dont l'inquiétude et les élans valaient mieux, à tout prendre, que le paganisme olympien d'un Goethe. Tandis que le mouvement d'Oxford se préparait, sir Walter Scott remettait à la mode, Outre-Manche, toute la poésie du moyen âge. Lamartine faisait écho dans ses *Harmonies* à l'*Hymne au Christ* d'Alexandre Manzoni. Jacques Balmès grandissait en Espagne, pendant que Lamennais, dans tout l'éclat de son génie, n'inquiétait alors que de rares penseurs. Jours d'espoir et de poésie, jours d'illusion ! On parlait des « consolations de la religion », de sa « beauté ». Les jeunes opposaient à l'art antique, à l'art païen, l'art chrétien, romantique et médiéval. On s'attendait à voir éclore un siècle brillant, fécond et neuf¹.

Le siècle d'or ne vint pas, ni même la grande renaissance de la pensée catholique qu'on avait espérée. Pourquoi tant de beaux germes donnèrent-ils si peu de fruit ? La question a été posée. Plaise

1. Cf. WILFRID WARD, dans *The life and times of Card. Wiseman*, et dans *Problems and Persons*, Londres, 1903, pp. 30 et sqq., 85 et sqq. — G. GOYAU, *l'Allemagne religieuse, le Catholicisme*, I.

à Dieu que quelqu'un se trouve à même, un jour, de donner la réponse ; elle sera pleine d'enseignement. Pour ce qui est de la France, c'est au zèle maladroit du pouvoir que Lamennais attribua le retour offensif d'impiété qui se signala par une diffusion nouvelle des œuvres de Voltaire et de Rousseau ; il voit encore une source du mal dans le catholicisme incomplet des gallicans. Peut-être convient-il de généraliser une autre réponse qu'il suggère, et de dire que si cette brillante aurore ne fut pas suivie d'un beau jour, la cause principale en fut, non seulement en France, mais partout, dans le caractère superficiel des études philosophiques et théologiques. On se laissa éblouir par les besoins immédiats, qui étaient pressants, par l'actualité : on n'alla pas jusqu'à la source du mal. On ne songea pas à confronter la pensée moderne avec la théologie traditionnelle que les maîtres d'alors connaissaient peu, ou connaissaient mal. Pour être efficace, l'apologétique devrait fleurir, comme par surcroît, d'une philosophie religieuse assurée, d'une théologie retrempée aux sources de la foi, d'une connaissance de l'histoire acquise par un long et méthodique effort. Mais alors on cultiva ce genre dangereux pour lui-même. On dut masquer, tant bien que mal, par l'éloquence des mots, par la divination du génie, par le brillant incertain de théories improvisées, d'irréparables lacunes. Les meilleurs apologistes furent des laïques, des prêtres insuffisamment initiés aux sciences ecclésiastiques, ou lancés avant l'heure dans des discussions pour lesquelles le zèle ne supplée pas à tout. Le talent peut suffire au novateur pour se faire un groupe de

disciples et tracer, à travers les alluvions de la libre-pensée, des dérivations originales : il ne suffit pas à qui doit rallier les esprits à une doctrine établie, défendre une religion d'autorité, débayer ou élargir le lit du grand fleuve traditionnel.

On le vit bien dans le cas de ceux même qui poussèrent l'estime de la tradition jusqu'au dédain de l'intelligence humaine : désespérant de cette raison individuelle que la Révolution avait prétendu déifier, Bonald, Lamennais, et nombre de penseurs catholiques après eux, cherchèrent plus haut un principe d'unité pour les esprits. Ils le trouvèrent soit dans la Révélation divine transmise de génération en génération, soit dans un consentement général, assez apparenté aux notions mises jadis en honneur par Rousseau. L'Église refusa de souscrire à cette déchéance de la raison ; le traditionalisme, sous aucune de ses formes, ne réussit à se faire tolérer. Mais quelque chose — la tendance à donner au nombre, au peuple librement consulté, la prépondérance en droit comme en fait, — se transmet de Lamennais à presque tous ceux qui furent ses disciples.

Il ne serait pas juste de passer, pour autant, sous silence les grands hommes que la défection de leur maître n'entraîna pas hors de cette Église que Lamennais avait d'abord si ardemment servie. N'eussent-ils été que des voix, Charles de Montalembert, Henri Lacordaire auraient bien mérité de leur temps, qui les écouta, les respecta, et parfois les suivit. Ils furent bien plus que cela ; et les travaux historiques du premier, les *Conférences* imprimées du second,

les admirables exemples de tous deux, ont continué d'édifier, d'éclairer ou d'émouvoir. Toute une génération d'hommes instruits, avec des aspirations généreuses, des vertus exemplaires, des talents divers et souvent très distingués, prolongea leur influence après avoir subi leur maîtrise.

Serait-il excessif de dire que l'école — au sens large — des catholiques libéraux prolongea aussi, et transmet jusqu'à notre temps un reste d'illusions romantiques hérité de leurs premiers chefs? Ni Falloux, ni Cochin, ni A. Dechamps, ni le duc Albert de Broglie, ni le vaillant et pieux évêque que fut M^{sr} Dupanloup — ni même Gratry, ce noble penseur, — n'en ont été tout à fait exempts. On peut, maintenant que la poussière des controverses est tombée, le reconnaître et le dire, sans refuser à ces bons serviteurs de l'Église le pieux respect qui leur est dû.

2. *Le Rationalisme scientifique.* — Cependant, aux idéalistes de l'âge romantique succédaient peu à peu des hommes épris de faits exacts et précis, partant disposés à voir dans la science un moyen de connaître universel. L'idée d'évolution vint à temps pour féconder un mouvement auquel les découvertes scientifiques de tout ordre donnaient une allure triomphale, et presque sacrée. On crut avoir trouvé les explications dernières des choses, — celles du moins que la sagesse un peu courte des positivistes, le découragement intellectuel, la lassitude des systèmes faisaient considérer comme seules accessibles. La Science, au milieu de ces ruines métaphysiques, subsistait, avançait, construisait « ce petit édifice de

la vérité », dont parle Renan, qui est « d'acier, et monte toujours ».

Non satisfaits du positivisme orthodoxe, décidément trop sec, et d'ailleurs effarés en face du complément mystique dont Auguste Comte prétendait le couronner, certains de ces hommes remplaçaient le mystère à la limite du connaissable, et dressaient, au delà des forces humaines, un autel au Dieu inconnu. Herbert Spencer livre tout le positif à l'évolution, et adore l'Inconnaissable. D'autres retrouvent et nuancent la tradition panthéiste de Spinoza, depuis Hippolyte Taine, jusqu'aux adeptes du monisme dit « scientifique » ou poétique, un Haeckel, un J. M. Guyau, un Nietzsche.

En face de ce « scientisme », qu'un de ses adeptes les plus fervents, Thomas Huxley, devait appeler, non sans justesse, *la Religion de la Science*, les défenseurs de l'Église ne perdirent pas cœur. Longtemps avant le milieu du siècle, les apologistes avaient voulu descendre eux aussi sur le terrain scientifique, et battre l'adversaire avec ses propres armes. Leur tort fut peut-être d'accorder trop de crédit à des méthodes encore fort peu assurées, à des résultats très contestables. Au rationalisme on opposa, en particulier, sur le terrain scripturaire, le *Concordisme*. Ce procédé apologétique consiste, pour établir la vérité de la religion, à montrer la concorde de l'Écriture et des sciences modernes : on s'efforcera, par exemple, de retrouver dans les jours de la création énumérés par la Genèse, les diverses phases du développement géologique. Les concordistes partaient de deux principes indubitablement catholiques : l'accord de la foi et de la raison ; la vé-

racité non seulement religieuse, mais historique, de l'Écriture. Mais doués d'un sens critique insuffisant, ils ne surent pas toujours distinguer ce qui était l'affirmation de l'écrivain sacré d'avec ce qui était moyen d'expression littéraire. Placés par surcroît en face d'un terme de comparaison qui variait avec les progrès et les reculs d'une science en marche, ils n'obtinrent pas tous les résultats espérés. Leur méthode hâtive décria même la cause qu'ils voulaient servir, et contribua pour sa part à préparer la réaction anti-intellectualiste, mais hérétique, du Modernisme¹. Les plus connus des concordistes ont d'ailleurs obtenu sur d'autres terrains des résultats plus durables, et certains (le cardinal N. Wiseman, Auguste Nicolas, entre autres) exercèrent une influence étendue et fort heureuse.

Ce fut toutefois un mouvement plus fécond, que la renaissance de la scolastique, commencée sous Pie IX par des hommes tels que San Severino, J. Kleutgen, M. Liberatore, J. Scheeben, hautement patronnée par les papes, selon une tradition qui ne fut jamais plus heureusement renouée. Coïncidant avec un travail mieux dirigé, mieux outillé, d'érudition positive : rappelons seulement la reprise de l'œuvre Bollandienne ; les publications de l'abbé J. P. Migne ; la réédition de Maldonat, de Petau, des Bénédictins de Saint-Maur ; les travaux d'Hefele, de Freppel, du commandeur J.-B. de Rossi, de Doellinger, encore catholique sans épithète, des cardinaux Pitra et Franzelin, — cette renaissance de la pensée scolastique

1. Voir l'article *Critique biblique*, par A. DURAND, dans le *Dictionnaire ap. de la Foi catholique*, éd. A. D'ALÈS.

culmina dans une œuvre grandiose, les *Constitutions dogmatiques* du Concile du Vatican. Nulle part ne s'accuse plus nettement le caractère du catholicisme au xix^e siècle. Les Constitutions Vaticanes sont, en effet, une œuvre de conservation, non de conquête doctrinale ; une œuvre positive, d'affirmation, d'autorité, non de discussion et de recherche ; une œuvre anonyme et collective, où les initiatives et les talents particuliers qui s'y employèrent, encore que considérables (M^{sr} Pie, le C^{al} Dechamps, M^{sr} Conrad Martin, J. Fessler, J. B. Franzelin, etc.), s'effacent pour laisser toute la place au Magistère ecclésiastique. C'est l'Église qui parle, et définit, avec une incomparable majesté, sa position vis-à-vis des négations rationalistes. Pour la première fois sans doute, on voit un Concile œcuménique, non content d'affirmer les dogmes spécifiquement chrétiens en face des détorsions hérétiques, s'arrêter longuement aux vérités premières, naturellement connaissables, de l'ordre religieux.

« La sainte Église notre mère tient et enseigne que, par la lumière naturelle de la raison humaine, Dieu, principe et fin de tout ce qui est, peut être connu avec certitude au moyen des choses créées. Car, depuis la création du monde, ses invisibles perfections sont vues par l'intelligence des hommes, au moyen des êtres qu'il a faits. — Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine : qu'il soit anathème.

« La sainte Église catholique, apostolique, romaine croit et confesse qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence, en volonté et en toute perfection. Étant une substance spirituelle unique, absolument simple et immuable, il doit être déclaré

distinct du monde en réalité et par son essence, bienheureux en lui-même, et par lui-même, et indiciblement élevé au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir hors de lui. — Si quelqu'un nie le seul vrai Dieu, Créateur et Seigneur des choses visibles et des invisibles ; ou ne rougit pas d'affirmer qu'il n'existe rien en dehors de la matière ; ou prétend que la substance ou l'essence de Dieu et de toutes choses est une et la même ; ou dit que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ou du moins les spirituelles, sont émanées de la substance divine ; ou enseigne que l'essence divine devient toutes choses par la manifestation ou l'évolution d'elle-même ; ou soutient enfin que Dieu est l'être universel et indéfini qui, en se déterminant, constitue l'ensemble des choses et leur distinction en genres, en espèces et en individus : qu'il soit anathème.

« Par la lumière naturelle de la raison, Dieu peut être connu avec certitude : néanmoins il a plu à sa sagesse et à sa bonté de se révéler lui-même, et les éternels décrets de sa volonté, par une autre voie, et cela par une voie surnaturelle, suivant ce que dit l'Apôtre : « Après avoir parlé autrefois à nos pères à plusieurs reprises et de plusieurs manières par les prophètes, de nos jours enfin Dieu nous a parlé par son Fils. » Et il a plu à Dieu de joindre aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint des preuves extérieures de sa révélation, c'est-à-dire des faits divins, surtout des miracles et des prophéties, qui, manifestant clairement la toute-puissance et la science infinie de Dieu, font reconnaître la révélation divine à des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous. — Si quelqu'un dit qu'il ne peut se faire ou qu'il n'est pas expédient que l'homme soit instruit, par révélation divine, sur Dieu et sur le culte à lui rendre ; ou nie que la révélation divine puisse être rendue croyable par des signes extérieurs, et soutient par suite que les hommes doivent être amenés à la foi seulement par une expérience interne et personnelle, ou par une inspiration privée : qu'il soit anathème.

« Or, afin que nous puissions satisfaire au devoir d'embrasser la foi véritable et d'y persévérer constamment, Dieu par son Fils unique a institué l'Eglise, et il l'a revêtue de signes manifestes de son institution, de telle sorte qu'elle

puisse être reconnue de tous comme la gardienne et la maîtresse de la parole révélée. Car c'est à la seule Église catholique qu'appartiennent toutes ces marques, si nombreuses et si frappantes, ménagées par Dieu pour rendre évidente la crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus, à cause de son admirable propagation, de sa sainteté éminente, de son inépuisable fécondité en toutes sortes de biens, de son unité catholique et de son invincible stabilité, l'Église est par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité, et un irréfragable témoignage de sa divine mission. Ainsi, comme un étendard élevé aux yeux des nations, elle invite et attire ceux qui n'ont pas encore cru, et assure à ses enfants que la foi qu'ils professent repose sur un très ferme fondement¹. »

3. *Le Sentimentalisme agnostique et le Modernisme.* — Cette magnifique profession de foi, qui vise avant tout les négations rationalistes alors à l'ordre du jour, fixait du même coup la position de l'Église catholique en face du sentimentalisme protestant, auquel elle commençait de prendre garde.

Pour aller aux origines de ce mouvement qui aboutit, en suivant avec l'inflexibilité d'une logique rigoureuse le principe authentiquement posé par Luther, à la religion sans dogmes qu'est le protestantisme libéral, et au catholicisme affadi, protestantisé, que fut le modernisme, — on doit remonter jusqu'à Kant. Il peut sembler paradoxal de mettre une tendance sentimentaliste sous le patronage du rationaliste auteur des trois *Critiques*. Fils légitime du XVIII^e siècle et ennemi déclaré de tout ce qui sentait le « fanatisme », Kant ne pouvait goûter l'interprétation sentimentale de la religion. Toutefois,

1. On a utilisé, en la citant, la belle traduction du P. R. DE LA BROISE, *Un siècle*, III, 1.

son rationalisme même, mêlé aux restes de l'éducation piétiste qu'il avait reçue, en a fait (on l'a dit très justement) le « philosophe du Protestantisme ». Il donna des bases intellectuelles à l'anti-intellectualisme, des raisons à l'anti-dogmatisme protestant. Sous cet aspect négatif, et bien qu'il propose, pour tenir la place occupée dans le christianisme traditionnel par le dogme, un tout autre suppléant qu'eux, Kant travailla dans le même sens que Schleiermacher et Jacobi.

De même que la doctrine luthérienne dérive la foi d'un sentiment de confiance, et non d'une illumination intellectuelle, de même c'est sur la volonté morale, non sur la spéculation rationnelle, que Kant établit la certitude sur Dieu et l'âme qu'il appelle *foi*. Cette foi ni ne croit sur l'autorité de la révélation divine, ni n'aperçoit la raison intrinsèque de la vérité des choses : elle affirme, parce que son affirmation semble nécessairement postulée par les exigences de la raison pratique. On affirmera l'existence de Dieu parce qu'on doit travailler à l'union stable de la moralité et du bonheur, et que cette union réquiert un Dieu. Touchant les dogmes des religions positives, Kant souhaite qu'ils soient peu à peu absorbés par la religion naturelle : il avoue pourtant qu'il a fallu que celle-ci fût précédée d'Églises empiriques, munies d'un culte et de symboles positifs : le passage de ces Églises à la religion naturelle, c'est pour lui l'approche du royaume de Dieu. La révélation positive, étant contingente, ne peut obliger l'homme comme tel, et il n'y a point de doute que la législation de la volonté divine ne soit purement morale. Finalement donc, la foi naturelle, dic-

tée par la raison pratique, absorbe en soi toute vérité religieuse.

A l'élément doctrinal, intellectualiste, chassé par Kant du domaine religieux, Schleiermacher supplée, non par la « foi », mais par le sentiment. Il substitue ainsi au froid moralisme du philosophe, une force instinctive, vibrante et profonde : sa doctrine est la forme romantique de l'anti-dogmatisme. L'essence de la religion consiste pour lui dans un sentiment d'absolue dépendance par rapport au Tout, à l'Univers, au divin Cosmos : la certitude qui accompagne ce sentiment est la foi. Qu'on ne songe pas ici à une dépendance morale : l'expérience de la communion du moi avec l'Univers, toutes les fois qu'elle est originale, est une révélation communiquée aux hommes par celui qui en fut le sujet, et fait de celui-ci un médiateur : le Christ fut le plus grand de ces médiateurs parce que son expérience fut plus « divine ». Il n'a pas été et « n'a jamais prétendu être le seul Médiateur¹ ».

Cette religion du sentiment pur, ce christianisme sans dogmes, et presque sans Christ, ne pouvait suffire longtemps aux âmes religieuses. Tandis que la fraction radicale des disciples de Hegel, appliquant aux origines chrétiennes les idées de leur maître, volatilisait avec David Frédéric Strauss, caporalisait avec F. C. Baur, l'histoire humaine du Christ et les récits des temps évangéliques — quitte à suivre jusqu'au rationalisme absolu les conséquences de la méthode, — ceux qui voulaient rester chrétiens essayaient de compléter, par un élément positif, his-

1. *Reden*, éd. PÜNJER, p. 309. Voir CRAMAUSSEL, *La Philosophie religieuse de Schleiermacher*, Paris, 1909.

torique et évangélique, l'agnosticisme issu de Kant et attendri, poétisé, mais non christianisé par le sentiment du divin. Parmi les essais tentés en ce sens, le plus notable, le plus influent, fut celui du théologien Albert Ritschl. Sans entrer ici dans le détail d'un système abstrus et complexe, il suffira de noter que, pour Ritschl, le problème religieux étant d'ordre pratique, intéressé, vital, n'a pas à se poser en termes absolus. Les jugements qui guideront l'âme religieuse sont des jugements tout subjectifs, relatifs, précaires, respectant le mystère impénétrable des réalités profondes : *des jugements de valeur*. L'histoire, interrogée avec soin, nous permettrait de porter sur la personne et l'enseignement authentique de Jésus quelques-uns de ces jugements. Pour ceux qui veulent et savent faire cette étude, Jésus garderait « une valeur divine ». C'est tout ce qu'on en peut dire, et cela suffit : prétendre aller plus loin serait outrepasser les limites (tracées par Kant) de nos facultés de connaître.

C'est à ce stade, et sous cette forme — d'agnosticisme intellectuel, mitigé par les besoins pratiques de l'âme religieuse, complété par un sentiment profond du Divin immanent au monde, vivifié par le souvenir et la vertu subsistante de l'expérience décisive faite par Jésus-Christ — que le protestantisme libéral¹, après avoir conquis une partie de l'élite

1. On a l'habitude en France d'englober le ritschlianisme sous la dénomination de « protestantisme libéral ». Sans prétendre réformer cet usage, il peut être bon de noter qu'au sein du protestantisme non « orthodoxe », la tendance ritschlienne et la tendance strictement appelée « libérale » s'opposent nettement. Un Wilhelm Herrmann, par exemple, n'a guère de commun avec Troeltsch (ou encore avec un Ed. Caird), que le refus d'accorder une valeur absolue aux anciens dogmes « métaphysiques ». Le ritschlien s'arrête au fait de sa foi

intellectuelle des Réformés, a menacé d'envahir le catholicisme. A cette intrusion une condition préalable était indispensable, et ce fait explique l'attention donnée par les penseurs catholiques les plus avisés aux théories du théologien (très orthodoxe d'intention et de désir) Antoine Guenther. Aucune conquête, aucune infiltration protestante sérieuse n'était possible tant que la doctrine de l'immutabilité dogmatique ne serait pas modifiée. D'autre part, le succès, sur bien des terrains, de la notion de développement, le témoignage que lui rendait (dans une certaine mesure qui restait à préciser) l'histoire diligemment interrogée, engageaient naturellement à faire une application de cette notion à la dogmatique catholique. Partant de l'idée autrefois exposée par Lessing, adoptée par Kant, que la révélation n'est qu'une pédagogie divine, une suppléance provisoire des découvertes ultérieures de la raison, Guenther réduisait la valeur des affirmations dogmatiques à une valeur d'opportunité. Les dogmes fournissent, pour une époque donnée, aux fidèles qui les reçoivent, la meilleure approximation commune de vérités que l'avenir définira mieux. Ainsi les formules doctrinales servent à l'unité de confession dans l'Église, et

individuelle en Jésus historique; il croirait la profaner, ou plutôt en méconnaître entièrement la nature, s'il s'essayait à la justifier *spéculativement*. Le libéral, au contraire, fonde la sienne sur une philosophie religieuse; il s'efforce de déterminer la place historique du Christ dans la série des fondateurs de religions. Le premier ressemble davantage à Luther; le second est souvent tout proche ou de Schleiermacher (première manière), ou même de Hegel. On entend bien, au reste, qu'il s'agit de deux *tendances*; les combinaisons individuelles sont variées à l'infini, les filiations s'entrecroisent : Troeltsch fut élève de Ritschl. — L'opposition des libéraux et des ritschliens est bien exposée par WERNLE, *Einführung in das theologische Studium*, p. 282.

ménagent les transitions : des sens nouveaux, épurés, *différents*, se substitueront peu à peu au sens premier sous le couvert des expressions consacrées.

Pendant que, de très bonne foi, le prêtre bohémien faisait ainsi glisser, sur un point qui commande tous les autres, la doctrine catholique vers le relativisme religieux, un clergyman anglican, envisageant le même problème, entraît dans l'Église Romaine, apportant avec lui l'*Essai* où se formulait la première théorie catholique du développement doctrinal. Au début de son livre, Newman présente ce développement comme une simple hypothèse, et cherche à établir les conditions auxquelles cette hypothèse serait recevable sans porter atteinte à l'intégrité de la Révélation. Après avoir décrit les modalités générales d'un développement doctrinal quelconque, il s'attache à marquer les particularités qui différencient profondément ce développement des autres, et dégage une série de notes dont l'ensemble définit sa nature, sa direction, sa transcendance. Les idées semées par Newman levèrent lentement : la réaction nécessaire contre le gunthérianisme — réaction qui aboutit aux canons irréformables du Concile du Vatican — et la réputation de libéralisme qui, sur le continent, pesa durant trente ans sur la vie catholique de Newman, expliquent assez ce tardif succès d'un livre incomplet, mais initiateur et génial.

Le cardinal Newman fut-il libéral ? Il faut alors vider ce mot de son sens politique, le grand écrivain s'étant défini lui-même : « un *tory* endurci et obstiné ». Il ne faut pas le prendre non plus au sens doctrinal, où le christianisme libéral s'oppose au

christianisme dogmatique : il n'est pas de doctrine que Newman ait plus vigoureusement combattue que ce libéralisme-là. Est-ce donc à tort que tant d'esprits divers, amis et ennemis, s'accordèrent à lui donner la même épithète? N'y a-t-il qu'erreur dans une impression si générale, et n'en doit-il rien rester? Il en doit rester quelque chose, — et cette remarque nous ramène au cœur de notre sujet. Un éloignement instinctif du dogmatisme en théologie; une crainte presque morbide des empiétements du rationalisme dans le domaine religieux; un respect contraint, mêlé de méfiance et de dédain secret, à l'endroit de l'apologétique et de la théologie traditionnelles, suffisent à expliquer la mésintelligence qui régna si longtemps, et qui n'est pas encore dissipée, entre les disciples de Newman et les ordinaires dispensateurs de la doctrine officielle. En dépit de la ferme orthodoxie personnelle du grand cardinal, et vu d'un peu loin, ou jugé par quelques-uns de ses effets, le subtil anti-intellectualisme newmanien paraît se classer parmi les nuances du « libéralisme » doctrinal.

L'illustre penseur anglais ne fut pas d'ailleurs le seul représentant de la tendance qui vient d'être brièvement décrite. Bien des esprits sur le continent partagèrent ses préventions, sans participer le plus souvent à son génie. Les causes de ce malentendu sont multiples : plusieurs écrivains religieux, restés à l'écart de la philosophie scolastique, ou meurtris par un contact malheureux, maladroit, ou simplement insuffisant, avec elle, furent prompts à soupçonner dans tout intellectualisme franc un parent plus ou moins proche de ce rationalisme

qu'ils détestaient justement. Élevés, formés dans une atmosphère d'agnosticisme philosophique, plus anxieux de résultats moraux que de rigueur doctrinale, plus avides de faits que soucieux des principes, inquiets de voir se détacher de l'Église, ou la négliger, des esprits qui ne semblaient pas sans bonne volonté, ces écrivains se réclamèrent d'abord de Pascal, puis, quand ils le connurent, de Newman. Beaucoup aimèrent celui-ci pour les affinités visibles qui l'unissent (à travers tant de différences, et si profondes !) au grand penseur du xvii^e siècle.

Il s'en faut du reste que tout soit à déplorer dans un mouvement qui peut mettre en avant les noms de philosophes comme Ollé-Laprune, de convertis comme Ferdinand Brunetière. Plusieurs aspects de la vérité catholique furent mis par eux en vive lumière. Par eux le contact s'établit entre la pensée chrétienne et un monde d'érudits ou de philosophes muré jusque-là dans une enceinte de préjugés, n'ayant pour les représentants attitrés de la religion qu'indifférence ou mépris. A l'intérieur même de l'Église, des questions nouvelles furent soulevées, des problèmes discutés, des solutions entrevues, nuancées, écartées, élargies. Remise à la mode, l'âpre éloquence de Pascal toucha, troubla bien des cœurs, força le respect de ceux qui lui refusèrent leur adhésion. La subtile psychologie de Newman multiplia les raisons de croire, introduisit par des voies nouvelles dans les vérités anciennes. C'est sous le bénéfice de ces observations qu'on peut mentionner ces tendances parmi celles qui contribuèrent à fournir une audience (nous ne disons pas : des recrues) aux avocats du protestantisme libéral.

Celui-ci bénéficiait d'ailleurs du désarroi mis dans beaucoup d'esprits par l'exégèse radicale des origines chrétiennes inaugurée par les écrivains de la gauche Hegelienne. Traduits par Littré, utilisés, délestés, affinés, mis au point (avec un souci de l'art et une habileté incontestables) par Ernest Renan, les gros volumes de Strauss faisaient depuis longtemps leur tour de France, leur tour du monde. A ces livres, aux travaux considérables de Baur et de ses disciples, à l'exégèse rationaliste du Vieux Testament inaugurée discrètement par Édouard Reuss, complétée par Abraham Kuenen et Jules Wellhausen, l'apologétique catholique opposa des réfutations consciencieuses, mais souvent tardives, ou gâtées par des inexpériences de méthode¹. On riposta plus vite, et plus heureusement, grâce à l'abbé de Broglie, aux premiers essais — très superficiels, très arbitraires — d'une histoire comparée des religions. Toutefois, et bien qu'une renaissance des bonnes études chez les catholiques fit plus que de s'annoncer — renaissance due à la fondation des Facultés libres en France, à l'érudite activité des catholiques Allemands et Belges, aux Congrès scientifiques internationaux nés de l'initiative de M^{gr} d'Hulst, à la substitution, dans les écoles et séminaires, d'ouvrages scolastiques aux vagues manuels spiritualistes, — le prestige de la culture « allemande » (au sens large du mot) continuait de s'exercer. Or

1. Les Anglicans furent parfois, grâce aux fortes études maintenues dans les Universités d'Oxford et de Cambridge, plus heureux. Sur le terrain en particulier de l'exégèse du Nouveau Testament, il n'est que juste de rappeler les travaux d'apologétique *chrétienne* de J. B. Lightfoot, de Hort et Westcott.

les historiens, les exégètes, les philosophes et philologues qui incarnaient cette culture avec le plus d'éclat étaient, pour la plupart, expressément ou tacitement, des tenants du protestantisme libéral. Accueillant à toutes les hardiesses, prompt à tous les compromis, permettant de concilier, avec une indépendance totale de pensée et d'hypothèses, un reste appréciable de sentiment religieux et de piété chrétienne, le Ritschlianisme — ou ses équivalents anglais et français — triomphait. Comment s'étonner que, dans ces conditions, en dépit des anathèmes très nets du Concile du Vatican, un large mouvement se soit dessiné peu à peu dans les milieux catholiques? Mouvement d'inquiétude, attention obstinée et déjà sympathique, s'attachant aux idées et aux méthodes d'érudits reconnus, classés, illustres, de penseurs dont tout l'effort avait été d'adapter à leurs idées religieuses les grands courants de la philosophie contemporaine. L'évidence même des progrès à accomplir favorisait ce mouvement.

Par ailleurs, durant les vingt dernières années du siècle, la réaction s'accroissait, chez les philosophes et les savants même, contre les cadres rigides et la décevante suffisance du rationalisme scientifique. Justement intéressés par ce mouvement, bon nombre de catholiques s'y abandonnèrent sans réserve. Tout intellectualisme fut dénoncé comme un danger, toute définition comme un appauvrissement du réel, toute précision comme un morcelage. Au lieu d'une science incomplète, progressive, indéfinie en ses démarches, mais certaine dans ses principes et irréformable en quelques-unes de ses constatations,

on imagina un flux d'hypothèses, d'ébauches tâtonnantes et symboliques, tentatives précaires de la pensée humaine aux prises avec une réalité en évolution, et d'ailleurs inconnaissable en son fonds. Le critérium du vrai fut exclusivement cherché dans la cohérence interne ou l'utilité d'une doctrine, non dans sa conformité objective avec les choses qu'elle prétend exprimer.

L'affinité naturelle et historique du protestantisme libéral avec ces tendances immanentistes, évolutionnistes, idéalistes, pragmatistes; l'effort de synthèse déjà tenté entre elles et lui, le prédestinaient à fournir la théologie de ce mouvement confus. Ses chefs servirent de truchements entre la pensée indépendante et les âmes inquiètes. Très habilement, avec un accent de piété sincère, une science des raccourcis et de la présentation digne du professeur émérite qu'il était, Auguste Sabatier résuma dans les quatre cents pages de son *Esquisse d'une Philosophie de la Religion* (1897), toute la doctrine religieuse, les exclusions, les simplifications, les substitutions de la nouvelle école. Son ouvrage présente à l'état pur, en quintessence, ce qui se trouve par fragments, et en dilution, dans les petits livres ou les gros volumes, les exégèses et les romans, les essais loyaux ou perfides des auteurs catholiques, qu'on a depuis appelés « modernistes ¹ ».

1. On se tromperait du tout au tout en croyant que les principaux modernistes ont eu l'intention expresse de protestantiser la religion catholique. Ce n'est pas pour appuyer, c'est pour combattre l'*Essence du christianisme* de M. HARNACK, que M. LOISY écrivit l'*Évangile et l'Église*, et le dernier livre de G. TYRRELL (*Christianity at the Cross roads*) témoigne encore, et vivement, de la même disposition d'esprit. Nous croyons qu'on se ferait une idée plus exacte de l'esprit moderniste, si l'on disait que ses fauteurs, déses-

L'Église n'avait pas à innover en ces matières : les constitutions doctrinales du Concile du Vatican lui dictaient son attitude et sa défense.

Déjà sous Léon XIII, des documents de la dernière gravité avaient, sur le terrain scripturaire (Encyclique *Providentissimus Deus*, 18 novembre 1893) et ascétique (Lettre du 22 janvier 1899, *Testem benevolentiae*, au cardinal Gibbons), rappelé les vrais principes, et mis les catholiques en garde contre des nouveautés dangereuses.

Si les mesures, les déclarations, les actes dont l'Encyclique *Pascendi* fut le couronnement, parurent si vigoureux, et à quelques-uns si inattendus, c'est que l'erreur « moderniste », insidieuse, multiforme, plutôt insinuée qu'articulée, plutôt supposée que formulée (nous parlons des ouvrages d'étiquette catholique), avait déjà créé une atmosphère dans laquelle, à doses infiniment diverses, et forte de bien des complicités, elle agissait. C'est aussi que l'anxiété du suprême Pasteur, son indignation, la

pérant de la vérité dogmatique au sens traditionnel, mais très frappés du démenti sans réplique donné par toute la pensée du XIX^e siècle à l'individualisme religieux des protestants, s'efforcèrent de maintenir la *psychologie* et la *sociologie* du catholicisme, en sacrifiant ce qu'il ne faut pas craindre d'appeler sa *métaphysique*. Mais les prodiges d'habileté qu'ils y dépensèrent ne firent que mettre en meilleure lumière l'étroite liaison, dans le catholicisme, du *principe dogmatique* et du *principe social*. L'instabilité de leur idéal éclate aux yeux à tout moment : malgré qu'ils en aient, ils suent Sabatier par tous les pores. Ce qui est vrai des chefs l'est bien plus encore des modernistes médiocres, moins originaux et moins nuancés. Le Saint-Office allait donc franchement et tout droit au fond des choses, quand il libellait ainsi la dernière proposition condamnée du décret *Lamentabili* : « Catholicismus hodiernus cum vera scientia componi nequit, nisi transformetur in quemdam christianismum non dogmaticum, id est in protestantismum latum et liberalem » (DENZINGER-BANNWART, 2063). Cf. les récentes réflexions de M. HARNACK (*Dogmengeschichte* I⁴ p. 47).

volonté de désiller à tout prix des yeux enchantés par un dangereux mirage, communiquent à ce document un intérêt poignant et, par instants, un frémissement de passion sainte.

Ce qu'il faut noter derechef ici, c'est la franchise du ton, l'assurance des affirmations doctrinales. On peut connaître Dieu, qui est personnel, sage et bon, qui est Sagesse, Bonté, Cause première, Fin dernière, Être pur. Dieu a parlé par son Fils, Jésus-Christ, dont le règne est éternel, dont les paroles ne passeront point, et il n'est pour l'humanité comme pour chaque créature humaine, de salut qu'en Lui. Cette doctrine salubre, cette vie de grâce, cette espérance immortelle, c'est l'Église catholique et romaine qui, seule, normalement, les détient. Dépôt, elle ne peut rien changer aux enseignements qui lui ont été confiés ; Épouse, elle les a compris dès l'origine ; Dispensatrice, elle les présente avec mesure, selon que l'Esprit du Christ, qui réside en elle, lui en fait connaître le besoin.

III. — La piété catholique et la vie intime de l'Église.

Il ne serait pas malaisé de rattacher ce qui reste à dire à ce que nous avons dit plus haut du Règne de Dieu. Le caractère *social*, si marqué dans l'expansion de celui-ci au *xix^e* siècle, ne s'accuse guère moins dans la piété catholique à cette même époque. Nous en signalerons la prédominance dans les œuvres de bienfaisance, tant des « congréganistes » que des

séculiers ; dans la place que tiennent l'Église et son Chef parmi les dévotions des fidèles : nous le suivrons jusque dans les visions, les apparitions, les manifestations surnaturelles. Mais il y aurait sans doute un peu d'artifice à réduire à ces termes la multiplicité, la complexité des faits : qu'il suffise d'en avoir signalé un caractère commun et souvent dominateur.

La magnifique floraison des « œuvres » catholiques au xix^e siècle est un fait qui a frappé jusqu'aux esprits les plus prévenus : qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en inquiète, il ne faut que des yeux pour le constater. On ne peut penser sans admiration à la somme immense de labeur, d'abnégation, d'esprit de sacrifice, d'amour tout ensemble agissant et tendre qui s'est dépensé (qui se dépense encore) dans les œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle. Des rationalistes avérés, mais sincères, tel Maxime du Camp, ont retracé quelques épisodes de cette prodigieuse épopée ; des pages choisies en sont mises chaque année sous les yeux du grand public par les rapports sur *les Prix de Vertu* que décerne l'Académie Française. Le rapporteur (il s'est appelé Ludovic Halévy, Ernest Renan, Pierre Loti, E. M. de Vogüé) n'a pas toujours commencé par chercher ses exemples et réunir ses dossiers dans les milieux catholiques : toujours la charité catholique s'est imposée à lui. La bienfaisance exercée par les protestants, les philanthropes indépendants, les œuvres « non-confessionnelles », en dépit d'encouragements officiels, de ressources parfois énormes, et d'un traitement de préférence, apparaissent un peu comme

des variétés intéressantes et fragiles d'un genre nettement chrétien et catholique.

Il est très notable, du point de vue indiqué plus haut, que la plupart des congrégations fondées au xix^e siècle l'ont été dans un but d'apostolat social. Les œuvres qui visent d'abord au salut ou à la perfection personnelle, comme les congrégations de la Sainte Vierge, se sont peu à peu orientées dans la même voie. D'autres, telles les associations de la Bonne Mort, chères à nos ancêtres, semblent n'avoir obtenu qu'un faible développement.

Grand au contraire a été le succès des œuvres d'apostolat, et sur tous les terrains. Énumérer même les principales serait sortir de notre cadre : rappelons seulement quelques noms qui en suggéreront d'autres. Apostolat intellectuel : Œuvre des Bons Livres, de Saint-François de Sales, de la *Bonne Presse*; *Goerres-* et *Leo-gesellschaft* en Allemagne et en Autriche; *Catholic Truth Society* en Angleterre et en Amérique. Apostolat spirituel, fondé sur les dogmes de la Communion des Saints, de la réversibilité des mérites : *Apostolat de la prière*, Maisons de retraites, Archiconfréries de Notre-Dame des Victoires, du *Vœu National*, et tant d'associations similaires. Œuvres d'apostolat surtout charitable : Société de Saint Vincent de Paul, de Saint François Régis (pour la réhabilitation des mariages), fondations d'Adolphe Kolping en Allemagne, de Dom Bosco et de Cottolengo en Italie. Que dire des œuvres de préservation et d'enseignement populaire : ouvriers, patronages, cercles catholiques, asiles, missions à l'intérieur, catéchismes? Comme aux grands siècles chrétiens (notamment au xvii^e), les laïques prennent

à ces œuvres une large part, quelquefois prépondérante. « L'homme d'œuvres » devient, avec ses hautes vertus qu'accompagnent çà et là de petits travers bien humains, un type connu, respectable et respecté, s'élevant parfois jusqu'à l'héroïsme. Qu'il suffise de nommer, avec Frédéric Ozanam et le Vicomte de Melun, Philibert Vrau et le fondateur des Frères de Saint Vincent de Paul, Léon Le Prévost.

L'effectif principal de cette vaste armée continue pourtant de se recruter parmi les chrétiens que des obligations de famille ne « divisent » pas, selon le mot de saint Paul. Les Ordres anciens refleurissent : moins vite pourtant, semble-t-il, ceux qui s'occupaient surtout aux œuvres de miséricorde corporelle. C'est que les circonstances, les besoins, les formes extérieures de la charité ont changé. Pour soulager ces plaies du vieil Adam, rouvertes ou aggravées par l'égoïsme individualiste du commencement du siècle, soignées sans respect et sans foi par une Assistance officielle, coûteuse et matérialisée, voici des essaims nouveaux qui s'établissent aux environs des vieilles ruches. Ames pures, âmes généreuses, d'un héroïsme sans pose et sans phrases, elles vont à toutes les misères

Comme la guêpe vole au lis épanoui.

Le *Mihi fecistis* de l'Évangile leur montre le Christ dans les souffrants. Elles le soigneront donc. Elles retrouveront l'effigie divine dans ces lamentables débris des fautes personnelles, des injustices sociales, des brutalités de la vie que sont les vieillards, et nous aurons les Petites Sœurs des pauvres. Elles ne

reculeront pas devant l'infection des plaies incurables : Dames du Calvaire. Elles seront émues par le sort fait à la famille ouvrière : la mère absente, les enfants abandonnés, les maladies, le chômage : Petites Sœurs de l'Assomption. Elles consoleront de jeunes vies et les orienteront vers le Bien durable : Société de Marie Auxiliatrice. Elles soulageront les membres de l'Église souffrante dans leur étape d'outre-tombe au moyen des mérites amassés au service des pauvres : Auxiliatrices du Purgatoire. Elles iront, vierges, vers les plus méprisées, et apparemment les plus méprisables des créatures : Sœurs du Bon Pasteur. D'autres sont partout : sœurs de charité, sœurs enseignantes, sœurs hospitalières, sœurs missionnaires ; il y a là tout un monde aux confins duquel nous devons nous arrêter avec respect.

Ce qui intéresse l'historien des religions, ce n'est pas la conduite de ces œuvres, ou leurs vicissitudes : ici comme ailleurs, cette histoire extérieure ne vaut pour lui qu'en tant qu'elle manifeste, et permet de dégager, un esprit intérieur. La disproportion, si évidente et si remarquable dans le cas, entre les ressources humaines d'argent, d'influence, de protections, et l'immensité des résultats obtenus, invite d'ailleurs à chercher la cause profonde de cette fécondité pour le bien. Or l'esprit qui pousse aux œuvres les catholiques du xix^e siècle, est un esprit de dévouement social : amour du Christ et de son Église, amour du Christ dans son Église. « Il faut servir l'Église » ; « il faut se sacrifier pour l'Église » ; « il faut gagner des âmes à Notre-Seigneur » ; « il faut l'imiter en sauvant les âmes » ; « il faut vivre pour les autres » ; voilà, semble-t-il, les raisons — très

proches des formules Pauliniennes, quand elles ne les recouvrent pas — qu'on trouve le plus souvent au fond d'une vocation sacerdotale ou religieuse. Le désir d'assurer son salut, de travailler à sa perfection, existe assurément dans ces élus : il n'est pas habituellement le motif déterminant des « vocations ». Il en faut dire autant, toute proportion gardée, de la décision prise par un jeune catholique de consacrer une grande part de sa vie et de son temps aux œuvres de zèle.

Cette flamme apostolique s'alimente et s'entretient par des habitudes de piété très suivies, très actives. La religion un peu distante qu'avaient léguée aux générations du début du siècle des traditions fort louables de respect, et des restes déplorables de rigorisme janséniste, cède peu à peu la place à une ferveur moins concentrée. Les prières se prolongent, les dévotions se multiplient, les communions se rapprochent jusqu'à devenir fréquentes, voire quotidiennes. Parmi les formes nouvelles prises au ^{xix}^e siècle par l'amour de l'Eglise, la plus originale est sans doute ce qu'on a nommé « la dévotion au Pape ». L'ensemble d'idées, de sentiments, d'écrits et d'actions que ces mots évoquent n'eût pas laissé d'étonner les contemporains d'Innocent XI ou de Benoît XIV. Ce mouvement se dessina tout naturellement avec la concentration de l'autorité ecclésiastique dont nous avons parlé : les tribulations pathétiques de Pie VI et de Pie VII, les malheurs de Pie IX et son charme personnel y furent aussi pour beaucoup, ainsi que le triomphe, en matière doctrinale, des thèses dites « ultramontaines ». Les caractères de

l'amour religieux que les fidèles portent au Pape ont été assez différents sous les derniers Pontificats, et ces diversités font ressortir d'autant mieux le loyalisme affectueux des masses croyantes.

L'enthousiasme que Pie IX excita en rassemblant autour de Rome les soldats du Pape, s'incarne dans « le zouave pontifical », figure bien catholique, étincelant mélange de foi et de courage, de belle humeur et de piété simple. Le même sentiment s'épanouit (avec quelle chaude éloquence !) dans les *Lettres* et autres écrits de Louis Veuillot. En Léon XIII, on admira surtout le noble, le large esprit qui savait allier le culte sévère de la tradition à l'intelligence profonde des besoins du temps présent. On vit alors, surtout dans les années qui suivirent 1890, toute une littérature éclore, inspirée de cet esprit de Léon XIII. Le mouvement d'espoir qui à ce moment traversa le monde chrétien, ne fut pas sans analogie avec le printemps du siècle dont nous avons parlé plus haut. En Pie X, on aime à vénérer le défenseur de la droite raison, le restaurateur des principes nécessaires de hiérarchie, d'unité, de vie fervente et utile. A tel penseur effrayé par l'anarchie croissante des doctrines, Pie X se présente comme l'homme providentiel : *unus homo nobis... restituit rem*. A tous les catholiques, il apparaît comme le Pape de l'ordre, de la foi intégralement défendue, de l'Eucharistie plus largement offerte.

Si la piété chrétienne se tourna vers Rome, s'habituant à y chercher la lumière, la consolation, l'espérance ; si elle se manifesta par des pèlerinages multipliés, personnels ou collectifs, suite ou préliminaires de conversions, — il ne faudrait pas croire

qu'elle s'absorba dans cette dévotion rendue au chef visible de l'Église. Sans parler des pèlerinages aux Lieux Saints, croisade pacifique, mais non pas inefficace, rappel concret de l'œuvre et de la vie du Christ, des manifestations surnaturelles créèrent, au cours du siècle, des centres d'attraction dont les siècles immédiatement antérieurs n'offrent pas d'analogues. Les sanctuaires anciens furent remis en honneur : de nouveaux, sur initiative divine, s'ouvrirent. Le bourg d'Ars, près de Lyon, vit trente ans durant se renouveler les scènes les plus émouvantes de l'hagiographie chrétienne : des centaines de milliers de personnes entendirent de leurs oreilles la parole d'un saint, connu pour tel, furent les témoins, et parfois le sujet de ses miracles. Notre-Dame des Victoires, à Paris, et, — pour taire tout le reste, — Lourdes, au cours de la seconde moitié du siècle, attirèrent et retinrent des foules qu'il faut chiffrer par millions. L'atmosphère d'enthousiasme, de foi confiante, d'espoir, créée par ces mouvements d'hommes, entretenue par des guérisons miraculeuses — si nombreuses, si diverses, si bien attestées qu'on pouvait malaisément s'en débarrasser par une plaisanterie, ou les « expliquer » par un sophisme — ne contribua pas peu au renouveau de piété sensible qui marque les quarante dernières années.

Le surnaturel se mêla, de la sorte, plus intimement à la vie catholique. Pour le vrai fidèle (Newman le remarquait justement) le monde céleste est familier et *réel* comme son entourage et sa maison. « Naturalisé aux choses surnaturelles », il n'éprouve pas cette épouvante et cet effarement devant le mystère qu'on remarque parfois chez les mystiques pro-

testants. De là cette aisance avec laquelle il accepte ses pratiques religieuses, et cette simplicité cordiale quand il parle de Dieu. Nous nommions à l'instant Louis Veuillot : la vie de ce grand militant n'est pas celle d'un saint ; mais sa foi fut tellement robuste et son dévouement tellement sincère qu'on est au mieux chez lui pour étudier certains aspects de la dévotion catholique moderne. On a très ingénieusement proposé¹ de comparer ses *Lettres* avec celles de Racine, pour apprécier les changements survenus, du xvii^e au xix^e siècle, dans la façon d'envisager les choses de la foi et « la méthode de converser avec Dieu ». Il faut évidemment ne pas tout mettre sur le compte des temps, et faire la part des individualités qu'on ne saurait guère souhaiter plus dissemblables. Malgré tout, la comparaison reste instructive.

Contre les formes populaires et modernes de la piété, ou plutôt contre leurs excès, parfois trop réels, une voix s'élève de temps en temps pour inviter au retour à une dévotion plus sévère, plus traditionnelle, mieux servie par les arts chargés d'embellir le culte. Sur ce dernier point — et sans vouloir défendre un archaïsme affecté et malgracieux — il faut avouer que les progrès à faire restent grands. Pie X, dans son *Motu proprio* sur la musique religieuse, a stigmatisé des abus dont les maîtrises de Rome n'ont pas, malheureusement, le privilège. Parallèle, bien que plus tardif, au mouvement qui a remis en honneur la philosophie de l'École, un mouvement décidé de retour à la musique grégorienne ou palestrinienne

1. GEORGES LONGHAYE, *Dix-neuvième siècle, Études morales et littéraires*, t. V.

s'est développé sous nos yeux. Les Bénédictins de la Congrégation de France ont joué sur ce terrain un rôle d'initiateurs, complétant la renaissance liturgique inaugurée par Dom Guéranger¹.

Il y a encore bien à faire pour que l'intelligence des cérémonies de l'Église, la décence et la beauté des offices donnent toujours aux fidèles les pures et pieuses joies auxquelles ils ont droit. Beaucoup a été fait déjà. Il serait d'un optimisme un peu béat de soutenir que le progrès a été aussi marqué dans le domaine de l'architecture, de la peinture, de la sculpture religieuses, ou des arts mineurs. De notables exceptions² ne rachètent pas un ensemble d'édifices, d'œuvres, d'objets destinés au culte, également dépourvus d'esthétique et, souvent, d'adaptation réelle à leurs fins. Le manque d'éducation artistique a produit ses fruits naturels : d'excellents prêtres n'hésitent pas à encombrer leurs églises de statues, de vitraux, d'images vraiment barbares. Trop rares encore sont ceux qui s'efforcent de mériter la noble louange scripturaire : *pulchritudinis studium habentes*.

La littérature religieuse, hagiographique et ascétique, nous présente des perspectives plus consolantes. L'écrivain spirituel qui résume le mieux peut-être les qualités et les défauts des ouvrages modernes d'ascétisme est l'oratorien anglais Faber, converti

1. Et menée avec une rigidité que n'approuvait pas Dom Guéranger en ce qui touche l'unification liturgique. Voir la *Vie de D. Guéranger*, par un Moine Bénédictin, Paris, 1910.

2. On peut citer en France les églises construites par Baussan et Vaudremer, en Allemagne les écoles d'art religieux établies à Munich, à Düsseldorf, à Beuron, en Angleterre la nouvelle cathédrale de Westminster, en Belgique l'école du baron Béthune.

peu avant Newman. Sa dévotion est très sincère, sa psychologie fine, détaillée, vraiment trop prolixie. On peut citer avec lui M^{sr} Charles Gay, dont les œuvres (où le fond, riche et sérieux, l'emporte de beaucoup sur le style, parfois affecté) ont été très lues. Ce serait d'ailleurs une lourde erreur de croire qu'on ait cessé de pratiquer les maîtres d'autrefois. Sur aucun terrain peut-être l'esprit traditionnel ne s'est maintenu plus fort. Les auteurs « classiques » de spiritualité, et tout d'abord l'*Imitation de Jésus-Christ*, mais aussi les œuvres de sainte Thérèse, Rodriguez, Louis du Pont, l'*Introduction à la vie dévote* et les *Lettres* de saint François de Sales, Bossuet et Fénelon, les opuscules de saint Alphonse de Liguori, sont restés le pain quotidien des âmes pieuses. Leur extraordinaire diffusion n'a pas cessé, ne s'est pas ralentie un moment. Et ce succès persistant, cette réponse toujours prête aux demandes des fidèles, expliquent peut-être le peu d'originalité des auteurs modernes en ce genre.

Au rebours, l'hagiographie a été renouvelée. Des méthodes d'investigation plus précises, s'inspirant de la sévère critique Bollandienne; un souci plus grand d'exactitude, un effort plus intelligemment sympathique pour comprendre et faire revivre le passé, — tout cela nous a donné de mieux connaître l'âme et la vie de nos saints. Parmi eux, quelques-uns, saint Augustin, saint François d'Assise, saint Antoine de Padoue, sainte Thérèse, saint Louis de Gonzague, saint Vincent de Paul, jouissent (si l'on ose dire) d'une popularité extraordinaire dans le monde chrétien ¹. D'autres saints continuent d'agir

1. Le même phénomène se remarque dans l'accueil fait, encore

par leurs œuvres, leur vie n'étant connue que d'une élite : tel saint Thomas d'Aquin, tel surtout saint Ignace de Loyola dont les *Exercices spirituels*, lus et plus souvent pratiqués au cours de retraites publiques ou privées, ont marqué par application, adaptation ou opposition, presque tout le mouvement ascétique du siècle.

Il serait injuste de passer ici sous silence les efforts heureux tentés (en particulier par les Augustins de l'Assomption) pour vulgariser, au moyen des tracts, des brochures, des revues populaires, et du journal, les exemples des saints, comme aussi les vérités, pratiques et initiatives chrétiennes. Aux illustrations sculpturales ou lumineuses, aux statues et aux verrières des Bibles de pierre ont succédé les images de papier commun, les feuillets innombrables et fragiles qui vont chercher leur public loin des églises, dans les rues grouillantes, parmi le brouhaha des trains et des trams, au fond des campagnes ou aux portes des usines.

Enfin, malgré un préjugé fort répandu, l'Église s'efforce, surtout en ces derniers temps, de faire beaucoup lire l'Écriture Sainte, et y réussit. Les traductions de la Bible en langue vulgaire, partielles ou complètes, se multiplient, ainsi que les *Vies* de Notre-Seigneur. Telle édition française ou italienne des Évangiles a été répandue, en quelques années, à plusieurs centaines de mille d'exemplaires.

Passant de la dévotion aux dévotions, on remarquera le même esprit de tradition : nous avons men-

aujourd'hui, aux nouveaux bienheureux : une Jeanne d'Arc, un curé d'Ars recueillent plus d'hommages et inspirent plus de vies que dix, que cent de leurs frères en héroïsme.

tionné, comme dévotion « nouvelle » l'extraordinaire et religieuse affection des fidèles pour le Saint Père. Que l'on y ajoute le renouveau très défendable, bien que certaines de ses manifestations d'aspect moins désintéressé puissent prêter à objection, du culte de saint Antoine de Padoue, — et le culte de quelques saints moins authentiques, et d'ailleurs moins honorés, — l'on aura à peu près l'apport original du xix^e siècle en ce genre. Ce sont les grandes, vieilles, et solides dévotions, à la personne du Sauveur, à Notre-Dame, à saint Joseph, qui ont et gardent les faveurs du monde catholique. Quelques-uns des mystères laissés jusqu'alors aux hommages privés des fidèles, et d'abord l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu, sont amenés en pleine lumière. La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus continue de croître et de s'imposer à tous les croyants. Ce sont là des développements normaux, attendus, escomptés, de la piété des siècles antérieurs.

Le mouvement sans contredit le plus important, le plus efficace, le plus autorisé de la piété chrétienne, se porte actuellement vers l'Eucharistie. Les œuvres et Congrès eucharistiques, l'établissement de Sociétés, congrégations, confréries, dévouées à *l'adoration réparatrice*, à *l'adoration nocturne*, à l'expansion de *l'adoration perpétuelle* du Saint-Sacrement, ont préparé les voies. Approuvant, fortifiant, complétant ces initiatives, le Décret sur *la communion fréquente et quotidienne* promulgué par ordre de Pie X en 1906, a changé les conditions d'accession au Pain des Anges, retourné et périmé des habitudes séculaires, dont le caractère abusif n'apparaissait qu'à de rares directeurs d'âmes. De-

puis, l'appel à la Communion des enfants de sept ans, tout en provoquant de profonds et très compréhensibles ébranlements (une alliance de fait s'étant établie, en de nombreux pays, entre l'enseignement religieux et la communion retardée à douze ans) — cet appel a été entendu. Il est suivi. Aucune force ne saurait l'empêcher de rallier en quelques années tous les prêtres ayant charge d'âmes. Les fruits de ces initiatives eucharistiques, déjà grands et évidents, ne peuvent actuellement se prévoir. L'Esprit qui guide l'Église l'achemine ainsi dans un sens diamétralement opposé au rigorisme qui glaçait tant de fidèles au début du xix^e siècle. Tous deux appellent au Christ : *Spiritus et Sponsa dicunt : veni.*

IV. — L'Heure présente.

Les deux grandes forces religieuses aujourd'hui en présence dans le sein du christianisme sont l'Église catholique et le protestantisme libéral. En dépit de l'importance numérique ou scientifique des Églises gréco-russe et anglicane, aucune forme intermédiaire n'offre assez d'originalité ou de vie pour qu'on puisse lui prédire un avenir de conquête spirituelle indéfinie. Et d'autre part, entre le christianisme catholique, et le protestantisme sans dogmes, tout compromis apparaît nettement comme impossible. C'est entre ce *oui* et ce *non* que les esprits encore hésitants, mais sincères et réfléchis, seront de plus en plus amenés à opter, s'ils veulent rester religieux. Cet incoercible besoin d'infini, de certitude et de don de soi, qui a (ce *Manuel* en té-

moigne) travaillé les hommes de tous les temps, sous tous les cieux; cette attitude de l'âme, de l'homme entier, individuel ou lié à ses frères par des formes sociales, en face des grands problèmes, des causes profondes, des fins dernières, des choses ultimes, — la Religion enfin, — que trouve-t-elle, pour se satisfaire, au sein de l'Église catholique?

Les décrets dogmatiques du Concile du Vatican nous l'ont dit plus haut, avec une majesté qu'aucune parole ne saurait égaler. Ce que nous noterons en finissant, suivant du reste une indication de ces décrets, c'est que l'Église, dépositaire de ces hautes, cohérentes et riches doctrines, où le divin s'unit au créé sans s'avilir, où la foi peut se rassurer sans perdre son mérite, où l'action trouve des forces vivantes avec des règles précises, — l'Église même est un motif de croire à la parole qu'elle propose d'accéder au trésor qu'elle garde.

Alors que les Églises « nationales », et beaucoup plus le protestantisme libéral, s'efforcent de minimiser leur contenu dogmatique, soit en l'arrêtant à un instant défini, *ne varietur*, soit en laissant tomber comme surannés des dogmes autrefois admis par la chrétienté tout entière, l'Église catholique seule repousse ces timidités, rompt en visière à ces compromis, refuse ces prétendus allègements. Ennemie des nouveautés, consciente de son rôle, elle sait pourtant discerner, et imposer, des précisions nouvelles aux symboles de foi intégralement conservés. Le dépôt doctrinal, qui ne croît pas, s'explique. Mais cette extraordinaire assurance n'est pas la seule (si elle est actuellement la plus visible peut-être) de ses caractéristiques.

Une, sainte, catholique, apostolique : ces quatre célèbres notes, définies comme telles surtout en face de la Réformation protestante, peuvent encore servir à grouper les traits particuliers de l'Église Romaine. Si l'on veut moderniser l'expression de vérités permanentes, on dira que l'Église catholique est intransigeante, héroïque, compréhensive et hiérarchique.

Elle est compréhensive, étant catholique. La masse de notions, de faits, de souvenirs, de sentiments qu'évoque ce mot a été assez heureusement symbolisée par Matthew Arnold : il note l'imposante rangée des Patrologies qui réduisent à l'insignifiance, sur les rayons du Musée Britannique, la bibliothèque religieuse de l'Anglicanisme et des sectes dissidentes. *Quicquid agunt homines* : spéculation, morale, mysticisme, politique, prose et poésie, histoire et fiction, tout est là¹. L'Église catholique, prise dans son ensemble, est *l'institution qui ressemble le plus à l'humanité*. Rien en elle de ce resserrement à un jour et à un lieu, de ce « provincialisme », de cette « insularité » qui distinguent d'autres Églises, et ne les rendent chères à leurs fidèles qu'en restreignant, en diminuant ce qu'elles ont d'humanité. Provincialisme avoué, dans l'espace : Église établie d'Angleterre, Église presbytérienne d'Écosse, Église réformée de Suisse; provincialisme historique, dans le temps, — celui du piétisme, du jansénisme, du ritschlianisme. L'on ne vise, ou l'on ne peut atteindre (de par les conditions

1. Voir M. ARNOLD, *Essays in Criticism*, essai VI, Londres, Macmillan, 1903, t. I, p. 195-197; cf. essai IV, p. 141-143.

mentales exigées) qu'un groupe déterminé d'âmes humaines.

S'il est une institution qu'on ne puisse confondre avec aucune autre, un établissement qui soit signe de contradiction et de discernement pour les hommes, et envers lequel l'indifférence soit une attitude presque inconnue — honnie par ceux-ci, et passionnant d'amour ceux-là — c'est bien l'Église catholique. Et cependant, cette institution si visible, si distincte de toute autre, comme on échoue à la définir ! On a remarqué mille fois, et cette observation est criante de vérité, que les reproches faits à l'Église sont contradictoires entre eux. Tel lui en veut de mutiler l'homme et de prétendre le réduire à un pur esprit ; tel autre la hait de corrompre le christianisme, d'étouffer la religion de l'Esprit, d'être toute corporelle, sensuelle et mondanisée. Ceux-ci lui reprochent d'oublier la terre, et ceux-là de ne songer qu'à s'en emparer. Elle serait une puissance d'obscurantisme et de déraison ; au rebours, elle rabaisserait la foi en la voulant raisonnable et ferait ainsi de la religion une philosophie. A gauche on déclame contre les Carmélites et les Chartreux, à droite contre les nonces et les congrégations romaines : saint Benoît Labre scandalise ceux-là, saint Thomas d'Aquin ceux-ci. L'hérétique blâme ce que le positiviste loue ; le progrès déplaît aux schismatiques, et aux philosophes l'immutabilité. Le plus extraordinaire est que ces accusations portant sur *des faits*, s'en prenant à des caractères *réels* de l'Église catholique, elle reste néanmoins parfaitement une en elle-même, impossible à confondre avec rien d'autre. Elle est un corps vivant, non un conglomerat artificiel. Toutes les

figures catholiques, pour dissemblables qu'elles soient, ont entre elles un air de famille, et telle page de Veillot pourrait servir à commenter le *Songe de Gerontius*. Tout ce qui émane de l'Église a une saveur commune, répand — comme le christianisme lui-même, au témoignage de saint Paul — un parfum identique, « odeur de mort pour les uns, odeur de vie pour les autres ». Le catholicisme est tout ensemble immensément divers et complexe, et intensément lui-même, intensément distinct.

Si l'on demande la raison de cette surprenante compréhension, l'Église n'est pas en peine de l'expliquer. Elle en rapporte le mérite à un dogme précis — celui justement dans lequel Moehler a vu la différence capitale du catholicisme comparé au protestantisme. Au pessimisme radical du protestant (pessimisme dont le fidéisme et l'agnosticisme procèdent à titre de remède ou de conséquence) le catholique répond que *la nature n'est pas complètement viciée par le péché*. D'où il suit que, une fois guérie et transformée par la grâce, elle garde toute son activité, compétente en son ordre, bien qu'elle soit élevée et surnaturalisée par l'intérieur. *Gratia non tollit naturam sed perficit* : axiome fondamental. De là vient le souci qu'on a du corps dans le culte catholique : rites et cérémonies, chants et vêtements liturgiques, images et reliques, formules et gestes consacrés. « La matière est susceptible de salut », disait déjà saint Irénée. De là vient l'esprit social et hiérarchique : la religion n'est pas seulement une affaire intérieure, une affaire de la *personne*, mais elle doit pénétrer la *nature* même. Or si l'homme, en tant que personne, est clos en soi, ignoré des autres, connu

seulement de Dieu, en tant que nature, il est essentiellement lié aux autres, et dépendant d'eux : « l'individu [en ce sens] n'est qu'une abstraction ». — Delà encore ce qu'on appelle parfois le rationalisme du catholicisme, qui se croit *et le devoir* de satisfaire la raison, *et le droit* d'exiger l'assentiment de tout homme raisonnable ; de là, la conviction de n'être *le salut* que s'il est d'abord *la vérité*. Principe sacramentaire, principe social, principe dogmatique : les trois traits les plus caractéristiques du système catholique se ramassent dans l'axiome cité : « la grâce ne supprime pas la nature, elle la parfait ». Le protestantisme au contraire est tout intérieur, individualiste et antidogmatique parce que, dès son principe, il croit le « physique », la nature de l'homme irrémédiablement viciée.

Cette conception des rapports de la grâce et de la nature, que nous avons appelée un dogme particulier, a des racines plus profondes encore que la doctrine catholique du péché d'origine. Ce n'est pas par un accident fortuit que le protestantisme le plus protestant a laissé tomber le dogme traditionnel du Christ en deux natures. Luther, remarque Moehler, n'a jamais compris ce que signifient ces mots : *le Verbe s'est fait chair*. Que m'importe, disait-il, ce que le Christ est en soi ? — Il importe tellement à l'Eglise, qu'elle attribue sa compréhension de tout ce qui est humain à la juste idée de ce qu'est, en son fond, la nature humaine, « la splendide nature humaine », aimait à répéter l'abbé de Tourville. Et elle pense que cette juste idée de la nature humaine lui vient d'être animée par l'Esprit de Celui qui l'a portée à son plus haut point de splendeur, parce qu'Il l'avait faite, parce

qu'Il était plus qu'elle. Épouse du Christ, elle sait, de par son Époux et comme lui [proportion gardée], « ce qu'il y a dans l'homme ». Le connaissant sous tous ses aspects, elle le secourt en tous ses besoins. Ce sens compréhensif de la synthèse humaine a souvent été souligné par les apologistes des dernières générations. « Le catholicisme, écrivait l'un d'entre eux, souvent moins bien inspiré, est la religion qui éclaire surnaturellement tous les aspects de l'homme naturel : il réconcilie fondamentalement autorité et liberté, nature et grâce, foi et raison, intériorité spirituelle et moyens extérieurs de salut, immutabilité et progrès vivant¹. »

Cette profonde affinité de l'Église avec la nature humaine préserve la morale catholique des « sautes de vent », et des outrances, où vont donner les plus hautes aspirations quand l'exclusivisme vient à les gâter. On l'a vu au cours de controverses récentes sur l'ascétisme, dont les derniers échos se sont perdus parmi les éclats de la tempête moderniste. Oubliant la persistance, dans l'homme, de la bête qui, si elle est à de certains instants domptée, charmée par l'âme et toute frissonnante d'ardeur au service du bien, demeure pourtant une révoltée en puissance et a toujours besoin d'être *disciplinée*, — certains catholiques trop optimistes dénonçaient la pénitence afflictive, les liens perpétuels des vœux, les vertus passives de renoncement, comme des survivances, des entraves, tout au plus des avant-coureurs du règne de l'Esprit. Celui de tous les Papes modernes qui sympathisa le plus avec ce qu'il y avait d'élevé dans ces

1. HERMANN SCHELL, *Die neue Zeit und der alte Glaube*, p. 6.

aspirations, rappela pourtant que l'histoire de l'Église jusqu'à ce jour avait été plus qu'une préparation à un règne de l'Esprit, et qu'à vouloir refouler dans la pénombre les « vertus passives », pour mettre au premier rang les actives, on risquait de méconnaître le Christ tel que l'Église l'avait toujours aimé, le Christ doux et humble de cœur, le Christ humilié et anéanti, le Christ obéissant jusqu'à la mort de la Croix. *Vos autem non ita didicistis Christum.*

Ce rappel par Léon XIII des normes de l'ascétisme chrétien, amène naturellement à considérer les principes de cohésion qui distinguent, au premier regard, l'Église catholique des autres groupements chrétiens. Principe de cohésion doctrinale : l'intransigeance; principe de cohésion sociale : la hiérarchie.

On ose dire que, de tous les caractères de l'Église, son *intransigeance* doctrinale est, pour tous les esprits que n'aveuglent pas les préjugés d'une heure, le plus splendidement attirant. A ne considérer même que d'un point de vue purement philosophique l'histoire de la controverse moderniste, la sagesse de l'Église romaine et sa profonde connaissance de l'homme éclatent aux yeux. A l'approche de la grande vague de sentimentalisme et de volontarisme qui menaçait de tout emporter, un opportunisme à vues courtes eût pu conseiller de céder un peu au courant, de laisser un peu dériver la barque du côté où semblait souffler le vent. Mais celle qui depuis si longtemps et parmi tant de tempêtes fut pêcheuse d'hommes, connaît ce monde comme un vieux pêcheur connaît son lac; elle a compris que cette faiblesse d'un instant compromettrait, en vue de quel-

ques résultats passagers, la pêche de la journée tout entière. Pour parler sans métaphore, le sentimentalisme agnostique sur lequel le modernisme était fondé, ne peut être que le fugitif engouement d'un temps. L'homme sait bien que l'action raisonnable doit reposer, au fond, sur la vérité certaine. Il sait bien qu'il n'y a pas, au fond, de coupure entre le vrai et le bien, et que de reporter leur jonction à l'infini dans l'avenir, c'est faire à l'humanité la pire injure. Il sait bien que, si la science a *raison* contre la religion, la religion ne vaut pas la peine qu'on s'en occupe; et que, si la religion renonce à avoir *raison*, elle se suicide. Le peuple le sent bien. Il croit à la science. Il veut aller à ceux qui savent. Et le peuple, ici, c'est l'homme sensé et sain. La religion n'est rien si elle n'est pas la science de nous et de ce qui est au-dessus de nous, la science de Dieu et de nous. En maintenant avec une inflexible fermeté le principe dogmatique, au temps de Pie X comme au temps d'Athanase, l'Église est restée fidèle au Dieu vivant et au Christ, ce qui est toute sa raison d'être. Mais on peut aussi, et l'on doit dire qu'elle a par là bien mérité de l'humanité.

Après tout, plus profondément que toutes les considérations sur le sentiment religieux, que toutes les exclamations sur la vie profonde, qu'est-ce qui nous intéresse? N'est-ce pas de savoir si vraiment Jésus-Christ est Dieu?

Un sociologue contemporain a dit de la papauté : « Je ne sais rien, de nos jours, du moins, à lui comparer pour la sincérité¹ ». L'Église gouverne et l'É-

1. A. LEROY-BEAULIEU, *Papauté, christianisme, démocratie*, p. 51.

glise enseigne; à ce double titre elle mérite également cet éloge. Mais aussi ces deux caractères font du catholicisme la religion, par excellence, de l'autorité. On perdrait son temps à développer ce thème : les auteurs les plus divers l'ont tour à tour adopté, et Auguste Sabatier, qui le maudit, n'est pas plus affirmatif en ce point que Moehler, qui l'exalte. L'erreur ici consisterait soit à fermer les yeux, comme le fait par exemple Sabatier, sur le fait constant de la survivance et de l'expansion spirituelle au sein de l'Église, soit à voir dans l'autorité une sorte de bien dernier poursuivi pour lui-même. Ni obstacle, ni idole, l'autorité, qui est un moyen, non une fin en soi, n'empêche pas (et bien au contraire) la marche triomphale des héros chrétiens. Elle contient leur ardeur sans l'éteindre, comme l'argile d'une lampe garde l'huile sacrée qui autrement se répandrait sur le sol sans donner sa flamme. Elle jalonne la route des cimes, indique les précipices, ouvre les passes difficiles, aide les initiatives même qu'elle semble retenir. Servante, parfois impérieuse, de l'Esprit, elle le défend contre les petitesse du sens propre, l'absorption des coteries, les illusions mortelles du fanatisme.

Les faits sont là : toutes les extrémités de l'action vertueuse, en hauteur, en largeur et en profondeur (car l'on peut reprendre à ce propos le langage de saint Paul) sont atteintes par ces âmes libérées, non diminuées; soumises, non serviles. Héroïque jadis dans l'humilité d'un François d'Assise, dans la simplicité sublime d'une Jeanne d'Arc, l'Église continue de l'être, fait profession de le rester, allonge avec sérénité la liste de ses saints. Divers, et tous admi-

rables, magnanimes et humbles de cœur, austères et doux, ils passent au milieu des hommes, qui souvent les persécutent, et presque toujours les dédaignent. Mais comme ils éclatent aux esprits ! Comme, martyrs ou mystiques, ils restent, sur terre, les témoins de Dieu, les continuateurs du Christ, les héros de l'Esprit !

Au-dessous, autour des saints s'agite une foule qui, sauf une élite heureusement considérable, n'a rien de bien héroïque. L'ivraie pousse, drue et serrée, dans le champ de l'Eglise : il y a des indifférents, des tièdes, encore plus d'ignorants. Il y a de mauvais chrétiens, qui démentent leur foi par leurs actes ; il y a, hélas ! quelques mauvais prêtres. Il ne serait même pas impossible de signaler, de loin en loin, — mais quel progrès accompli en ce point depuis le concile de Trente ! — un mauvais prélat. L'adhésion au christianisme catholique ne transforme pas les caractères, ne supprime ni les tentations ni les chutes. N'est-ce pas beaucoup qu'elle donne, à ceux qui le veulent, la force de résister à celles-là, le courage de réparer celles-ci ? N'est-ce pas beaucoup que la pratique chrétienne soit, pour les tièdes eux-mêmes, le meilleur excitant au bien, la dernière voix persuasive des grands devoirs ? N'est-ce pas beaucoup qu'on puisse redire avec Pascal que « nul n'est heureux comme un vrai chrétien, ni raisonnable, ni vertueux, ni aimable ¹ » ?

Ainsi se présente à nos contemporains, gardienne incorruptible, et par conséquent intransigeante, des

1. *Pensées*, éd. BRUNSCHVIG *major*, 741, tome II, p. 426.

vérités qu'elle a conscience de détenir, maintenant ferme une hiérarchie qui n'existe que pour le bien des fidèles qu'elle régit, héroïque et compréhensive, l'Église chrétienne catholique. Comme son Maître, et par Lui, elle a des demeures pour tous ceux qui ne veulent pas, délibérément, pécher contre la lumière. Aux groupements fondés sur la communauté de race, l'identité des conditions sociales, l'adhésion révocable d'intelligences qui se prêtent sans se donner, elle oppose une communauté de croyances et de rites qui fait, avec des centaines de millions d'hommes, que parfois tout sépare, un grand peuple fraternel. Tout ce que l'homme cherche dans son effort religieux, elle le lui donne : un Dieu qui se donne sans se diminuer, qui se communique sans mesure, mais non sans discernement, qui se révèle sans perdre la noblesse suprême du mystère ; un Dieu qu'on peut prier, qu'on peut fléchir, mais qu'on ne peut ni tromper ni éluder ; un Dieu qui est Vérité, un Dieu qui est charité, un Dieu qui est Père ; « un Dieu d'amour et de consolation, un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède, un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme ; qui les remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même ¹. » Cette haute conception, et les secrets qui l'accompagnent dans le dogme chrétien, nous les devons à la bénignité, à la « philanthropie ² » de Dieu. Ayant parlé jadis, de bien des façons et à

1. PASCAL, *Pensées*, VIII, 556 ; Éd. BRUNSCHVIG *major*, tome III, p. 5-6.

2. *Epistol. ad Tit.* III, 4.

mainte reprise, par ses prophètes, Il a parlé finalement par son Fils. Jésus paraît, dans la plénitude des temps, et « fait ressortir aux hommes une autorité et une douceur qui n'avaient jamais paru... Il annonce de grands mystères, mais il les confirme par de grands miracles; il commande de grandes vertus, mais il donne en même temps de grandes lumières, de grands exemples et de grandes grâces ¹ ». A son tour, en inspirant des vertus surhumaines, en conciliant l'immutabilité doctrinale avec l'incessant progrès des intelligences, l'austérité morale avec les nécessités humaines; l'unité dans la foi et dans l'amour avec les différences comme infinies des hérédités, des éducations, des initiatives et des intérêts; les droits de la personne avec les besoins du corps social; la pureté de l'adoration avec les richesses du culte et de la littérale pratique — l'Esprit rend témoignage à la religion du Père et du Fils.

Tel est l'héritage immense dans lequel entrent en possession tous les fils de l'Eglise catholique. On en trouve ailleurs des fragments, des lambeaux, des parcelles : elle seule offre le trésor tout entier. Ce trésor, elle ne le garde pas jalousement pour une poignée d'initiés; elle ne souffre pas qu'il y ait parmi ses enfants de caste, ni de classe : les dignités ne sont que pour les charges, le premier Pasteur s'intitule, et est en vérité, *le serviteur des serviteurs de Dieu*.

1. BOSSUET, *Discours sur l'Histoire universelle*, II, 19.

A qui voudra considérer de sang-froid l'ensemble des faits décrits dans ce *Manuel*, il apparaîtra, sans doute, clairement, que la religion étant une part essentielle, permanente, et la plus haute, de la vie supérieure de l'humanité, il faut en admettre la légitimité ou douter expressément que l'activité humaine ait un sens et un but. Qui veut échapper à cette dernière alternative, qui refuse de voir, dans un monde où tant de signes de finalité apparaissent, une énigme indéchiffrable, et dans notre race un troupeau d'errants désespérés, doit prendre parti. Quiconque entend sauvegarder, ou rétablir, dans sa vie mentale et morale, quelque chose d'entièrement ferme, de cohérent, d'incontesté, est amené insensiblement à croire en Dieu. Parmi les voies qui mènent à Lui, celle-là n'est pas la moins directe.

Ce premier stade une fois franchi, ou du moins sa conclusion une fois anticipée par une intuition de l'esprit, par un appel secret du cœur que la réflexion ultérieure justifiera, — la question de la Révélation chrétienne est ouverte, en fait. Sa transcendance, au moins relative, ne saurait faire doute longtemps. C'est au christianisme pris comme une norme qu'instinctivement l'on ramène toutes les autres religions : s'il est une religion véritable, c'est la religion du Père, adoré en esprit et en vérité. Là, et là seulement, les problèmes inévitables ont reçu une réponse qui supprime le scandale sans éliminer le mystère. C'est là que les vertus fondées sur la religion ont germé des moissons d'héroïsme, fructifié sous tous les cieux, en tous les temps, sans distinction de langue ni de race, en dévouement désinté-

ressé, humble et fraternel. Tant d'âmes souillées y ont été accueillies, purifiées, rajeunies ; tant d'esprits divisés contre eux-mêmes s'y sont reposés dans la paix ; tant de volontés démunies pour les tâches nécessaires y ont trouvé une règle suave et des secours efficaces !

Mais le christianisme véritable et tous les signes qui le désignent comme une œuvre divine, depuis les miracles du Christ jusqu'au prodige permanent de l'héroïsme entretenu par son Esprit, se retrouvent au milieu de nous, gardés par les mains pieuses de son Église. C'est ainsi que le problème de l'Église catholique, principalement étudié dans ces dernières pages, se relie, par une ou deux démarches très simples, à la question fondamentale posée par l'histoire des religions. Normalement, nul ne vient au Père que par le Fils, Jésus-Christ ; en fait, nul ne trouve le Christ que dans l'Église. Au III^e siècle, saint Cyprien notait déjà, dans un raccourci saisissant, que, depuis la venue du Seigneur, « nul ne peut plus avoir Dieu pour Père, qui n'a pas l'Église pour mère ¹ ». Plus de mille ans après, prise dans un réseau de questions captieuses, une des plus nobles créatures qu'aient honoré la race humaine, et la plus simplement, la plus authentiquement chrétienne, répondait à ses juges : « Il m'est avis que c'est tout un de Notre-Seigneur et de l'Église ; on n'en doit pas faire de difficulté ². »

Léonce DE GRANDMAISON et Pierre ROUSSELOT.

1. « Habere iam non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem » ; *De Unitate Ecclesiae*, P. L., IV, col. 503.

2. J. QUICHERAT, *Le double procès de Jeanne d'Arc*, I, p. 175.

Bibliographie.

Il ne saurait être question de dresser une Bibliographie, même sommaire, des questions touchées dans ce dernier chapitre. Un volume n'y suffirait pas. On se bornera à renvoyer ici à quelques ouvrages plus importants ou plus accessibles.

Le développement de la religion chrétienne au XIX^e siècle n'est étudié, en dehors des histoires de l'Église [parmi les quelles on peut citer F.-X. FUNK, nouvelle édition par BIHLMAYER, Tubingue, 1911, adaptation française d'HIP. HEMMER; P. ALBERS, adaptation française de R. HEDDE, Paris, 1908] que dans les recueils collectifs du genre de *Un Siècle*, éd. R. M. DE LA BROISE, Paris, 1900, [catholique]; et les volumes afférents de la *Kultur der Gegenwart*, éd. P. HINNEBERG, surtout Theil I, Abtheil 4, *die christliche Religion*, Leipzig, 1906, [protestant avec quelques collaborateurs catholiques].

Certains aspects de ce développement ont fourni le sujet de monographies, particulièrement nombreuses quand il s'agit du développement théologique [J. BELLAMY, *la Théologie catholique au XIX^e siècle*, Paris, 1904; H. DENZINGER-Cl. BANNWART, *Enchiridion symbolorum*, Fribourg B., 1911]; — scripturaire [F. VIGOUROUX, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris; A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, Tubingue, 1906; A. DURAND, *Critique biblique*, dans *Diction. Apolog. de la Foi catholique*, éd. A. D'ALÈS, Paris, 1910]; — apologétique [KARL WERNER, *Geschichte der Apologetik*, Schaffouse, 1867, vol. 5, livre 12; X. LE BACHELET, *Diction. Apologétique*, s. v. *Apologie, apologétique*]; — philosophique [O. PFLEIDERER, *Geschichte der Religionsphilosophie*, Berlin, 1893; ALFRED BENN, *The History of the English Rationalism in the nineteenth century*, Londres, 1906; HARALD HOFFDING, *Histoire de la Philosophie moderne*, tome II, trad. P. Bordief, Paris, 1906].

Il faut donc, en attendant une histoire générale, bien malaisée à écrire, recourir aux histoires fragmentaires, envisageant, *dans un pays*, le développement chrétien. On peut indiquer en ce sens, pour :

L'ALLEMAGNE [et, au début du moins, l'AUTRICHE], GEORGES GOYAU, *l'Allemagne religieuse*, 1, *le Protestantisme*, 2 à 8, *le Catholicisme*, Paris, 1898-1912 : résumé, et annule actuellement, tous les autres;

L'ANGLETERRE [et le ROYAUME-UNI], parmi beaucoup d'autres, WILFRID WARD, *Life and times of card. N. Wiseman*, Londres, 1897, *Life of card. J. H. Newman*, Londres, 1912; PAUL THUREAU-DANGIN, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, Paris, 1902-1905. — Sur l'Église catholique en Irlande, monographie de BELLESHEIM, Mayence, 1890, 1891, et du même sur l'Église en Écosse, *ibid.*, 1883.

L'AMÉRIQUE, en particulier l'Amérique du Nord, articles considérables dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, édd. VACANT et MANGENOT, s. v. *Amérique* [États-Unis d'] par G. ANDRÉ, *Amérique latine* par P. TERMOZ, *Canada* par A. FOURNET; monographies par États dans *The Catholic Encyclopedia*, New-York, 1907 sqq.; J. FERNANDEZ PRADEL, *Le Chili*, Paris, 1912.

L'AUTRICHE, en attendant un travail d'ensemble, les biographies considérables du cardinal *Rauscher* par WOLFSGRUBER, de l'évêque *Gasser* par ZOBL, et les articles afférents des Dictionnaires de sciences religieuses.

LA BELGIQUE ET LES PAYS-BAS, Ch. TERLINDEN, *Guillaume I^{er} roi des Pays-Bas, et l'Église catholique en Belgique*, Paris, 1906; CH. DE HEMRICOURT DE GRUNNE, etc., *Vingt-cinq ans de Gouvernement : le parti catholique belge et son œuvre*, Bruxelles, 1910; P. ALBERS, *Geschiedenis van het herstel der Hiërarchie in de Nederlanden*, Utrecht, 1903, 1904; PAUL VERSCHAVE, *La Hollande politique*, 1910.

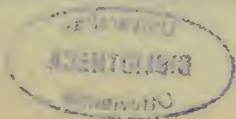
L'ESPAGNE, en attendant un travail d'ensemble, très désirable, on peut consulter les travaux parus sur, ou à propos de *Jacques Balmès*, en 1910. Jusqu'à 1870, la partie des histoires ecclésiastiques d'Espagne de PIUS GAMS, Ratisbonne, 1879, et de V. DE LA FUENTE, Madrid, 1875, concernant le XIX^e siècle.

LA FRANCE, en attendant un travail d'ensemble, les esquisses de M^{sr} BAUNARD, *Un siècle de l'Église de France*, Paris, 1901, et les derniers chapitres de *la France chrétienne dans l'Histoire*, éd. A. BAUDRILLART, Paris, 1896; — Les grandes histoires de H. TAINÉ, A. VANDAL, O. D'HAUSSONVILLE, P.

THUREAU-DANGIN, P. DE LA GORCE, G. HANOTAUX, A. DEBIDOUR [ce dernier franchement et violemment hostile au catholicisme] fournissent de précieux éléments d'information.

Parmi les innombrables monographies ou biographies, on peut signaler, comme peut-être plus importantes, avec la série des *Vies* de M^{sr} BAUNARD [*Sophie Barat, le général de Sonis, les cardinaux Pie et Lavigerie, Philibert Vrau*], — sur *Lamennais*, PAUL DUDON, *Lamennais et le Saint-Siège*, Paris, 1911; — sur le mouvement des esprits à l'intérieur du catholicisme les biographies complémentaires de *Louis Veuillot*, par E. et Fr. VEUILLLOT, Paris, 1890-1912, de *Montalembert*, par E. LECANUET, Paris, 1900-1906 [continuée en fait par son livre *l'Église de France sous la troisième République*, Paris, 1908, 1910], de M^{sr} Dupanloup, par M^{sr} LAGRANGE, de *Lacordaire* par CHOCARNE et FOISSET, et de *Dom Guéranger*, [par DOM H. DELATTE], Paris, 1910. On attend encore une bonne *Vie* de M^{sr} Freppel. Non moins désirable serait un travail sérieux sur la vie ascétique en France au XIX^e siècle. — Sur *Lourdes*, les monographies du P. CROS, de BOISSARIE et de G. BERTRIN; sur *Ars*, J. VIANEY, *Le Bienheureux curé d'Ars*, Paris, 1905; — sur le mouvement antichrétien et les sociétés secrètes, GEORGES GOYAU, *Patriotisme et Humanitarisme*, Paris, 1904, et PAUL NOURRISSON, *Les Jacobins au pouvoir*, Paris, 1904; — sur la question scolaire, GEORGES GOYAU, *l'École d'aujourd'hui*, et les ouvrages de M. MAX TURMANN; — sur la littérature dans ses rapports avec la religion, divers travaux de F. BRUNETIÈRE, GIRAUD, L. CL. DELFOUR, H. BREMOND, et spécialement GEORGES LONGHAYE, *Études morales et littéraires sur le XIX^e siècle*, Paris, 1895-1900 [le V^e volume en particulier]. — Importantes études sur *Chateaubriand* (G. BERTRIN, V. GIRAUD), *J. Cousin* (JULES SIMON), *Auguste Comte* (LÉVY-BRUHL, BRUNETIÈRE, CH. MAURRAS), *Sainte-Beuve* (G. MICHAUT), *E. Renan* (SÉAILLES, PARIGOT), *H. Taine* (V. GIRAUD, A. DE MARGERIE, ROURE), etc.

Sur le mouvement social catholique, en France, M^{sr} DE LA TOUR DU PIN-CHAMBLY, *Vers un ordre social chrétien*, Paris, 1903, monographies de MAX TURMANN, de L. EBLÉ, de C. CALIPPE; *Autour du Catholicisme social*, de GEORGES GOYAU, les divers *Guides* de l'Action Populaire, avant tout le



Cours de Science sociale de Ch. ANTOINE, depuis 1897, et, du C^{ie} ALBERT DE MUN, *Discours; Ma Vocation sociale*.

L'ITALIE. Une *Italie religieuse*, analogue à l'*Allemagne religieuse* de Goyau, serait infiniment souhaitable. L'histoire des différents Papes a été écrite [*Notes* de WISEMAN sur *Léon XII* et *Grégoire XVI*, nombreuses biographies de *Pie IX*, en particulier VILLEFRANCHE, mais aucune ne semble offrir encore toute garantie critique; *Léon XIII* par M^{re} DE T'SERCLAES, Lille, 1894-1907; par MARTIN SPAHN, Munich, 1905; *Pie X*, par BOYER D'AGEN et A. MARCHESAN, 1906, 1908]; très notable résumé dans le *Vatican* de GOYAU, FABRE et PÉRATÉ, 1^{re} partie, Paris, 1895.

Le centenaire de Cavour, et les anniversaires de l'Unité Italienne, ont donné occasion à d'innombrables travaux, le plus souvent superficiels ou biaisés.

LA RUSSIE ET LES PAYS SCANDINAVES, P. PIERLING, *La Russie et le Saint-Siège* [remonte bien au delà du XIX^e siècle], Paris, 1896-1907; A. LEROY-BEAULIEU, *L'Empire des Tsars*, III, Paris, 1892; J. WILBOIS, *L'Avenir de l'Eglise russe*, Paris, 1907; A. PALMIERI, *La Chiesa russa*, Florence, 1908; MICHEL D'HERBIGNY, *Vladimir Soloviev*, Paris, 1911. — L. CROUZIL, *Le Catholicisme dans les Pays scandinaves*, Paris, 1902; A. BELLESSERT, *En Suède*, Paris, 1910.

LA SUISSE, A. BÜCHI, *Die Katholische Kirche in der Schweiz*, Munich, 1902; nombreuses monographies sur les divers cantons, le Sonderbund et le Culturkampf suisse.

L'ORIENT ET LES MISSIONS ÉTRANGÈRES, LOUVET, *Les Missions catholiques au XIX^e siècle*, Lyon, 1895; J. B. PIOLET, *Les Missions catholiques françaises au XIX^e siècle*, Paris, 1901-1903 [capital]; — les études statistiques de H. KROSE, tr. fr. Van der Aa, Bruxelles, 1911, de A. HUONDER, 1910.



INDEX ALPHABÉTIQUE

N. B. — Les chiffres gras renvoient aux passages plus importants.

- Abélard, 856.
 Ablutions, 329, 361, 397, 544, 555, 564.
 Abbu Tâlib, 547, 548.
 Abraham, 403, 546, 547, 550, 562, 569, 582, 587, 590, 596-598, 599, 601, 607, 608, 609, 636.
 Abstractions mythologiques, 170, 176, 182, 196, 199, 318, 352, 369.
 Abyssins, 545.
 Achéménides (rois), 177, 178, 179-183, 192, 194.
 Achéra, 542, 632.
 Achery (d'), 925.
 Achille, 312, 326.
 Achourâ, 558.
 Açoka, 237, 238 n. 1, 289.
 Actes des Apôtres, 683, 725.
 Açvins, 173, 176, 244.
 Adad, 506, 508, 511.
 Adam, 568, 569, 849, 988.
 Adityas, 178, 180, 182, 196, 213.
 Adonâi, 657.
 Adonis, 324, 341, 508; voir Tammouz.
 Adraste, 326.
 Aegir, 452.
 Aeshma daêva, 207, 214.
 Agape, 756.
 Aggée, 671.
 Agni, 169, 173, 243.
 Agnikas, 260.
 Ahriman, 202, 386, 388, 389; voir Aürô Mayniav.
 Ahura-Mazdâh, 175, 179, 180, 182, 185, 192, 195, 196, 199, 200, 202, 206, 208, 243, 383, 384, 388.
 Alaric, 826.
 Al-Ashari, 575, 576, 577.
 Albert le Grand, 858 n. 2.
 Albigeois, 864.
 Alcuin, 856.
 Alembert (d'), 936.
 Alexandre d'Abonotique, 401.
 Alexandre le Grand, 16, 190, 194, 338, 340, 344.
 Alexandre Sévère, 403, 762.
 Alexandre III, 836 n. 1.
 Alexandre VI, 873.
 Alexandre VII, 917, 920, 921.
 Alexandre VIII, 920, 921.
 Al-Ghazâli, 575-578.
 Ali, 575, 581.
 Allah, 554, 555, 556, 563.
 Allégorie, 345.
 Alliance mosaïque, 611, 612-621, 631, 634, 640, 649, 654.
 Alphonse de Liguori (saint), 907, 927, 939, 995.
 Amaterasu, 126, 133, 134, 135, 145.
 Ambroise (saint), 799, 800, 814, 825, 844.
 Ame; voir culte des morts, mânes, vie future.
 Ameretatât, 199, 203.
 Amérique (tribus d'), 81.
 Ameshas Spentas, 176, 183, 185, 195, 196, 199, 201, 203, 207, 213.
 Amida, 143, 146, 154, 155, 156.
 Amithâba, 143, 284; voir Amida et Amito.
 Amito, 284.

- Amm, 608.
 Amon, 471, 477, 478, 480, 481, 483, 484, 494, 496, 499.
 Amos, 592, 594, 595, 614, 619, 623, 638, 645, 647.
 Amraphel, 505 n. 2.
 Amulettes, 56, 84.
 Anahita, 181, 198, 204, 384.
 Anaïtis, 204; voir Anahita.
 Analogies entre les religions révélées et non révélées, 392-398, 534-538, 836 n. 1.
 Anan, 153.
 Ananda, 288.
 Anaximandre, 334.
 Anaximène, 334.
 Ancêtres; voir mânes, héros.
Ancilia, 356.
 Andaman (îles), 85, 86.
 Angèle de Foligno (B^{te}), 853 n. 1.
 Angèle de Merici (sainte), 908.
 Anges, 206, 568, 652, 653, 663-665, 716.
 Anglo-Saxons, 448.
 Aniconiques (dieux), 303.
 Animaux sacrés, 17; dans l'Inde, 226, 235 n. 1; en Grèce, 305, 306, 307; en Égypte, 479, 480, 481, 496-498; chez les Sémites, 605; voir totémisme.
 Animisme, 12-14, 36, 37 n. 1; chez les Primitifs, 51, 81, 91; dans l'Inde, 245, 246; en Grèce, 307; chez les Germains, 448; chez les Babyloniens, 503; chez les Sémites, 593, 663.
 Annapati, 170.
 Anou, 505, 506, 514, 515, 516, 615.
 Anounnaki, 508.
 Anrô Mayniav, 198, 200, 206, 207.
 Anselme (saint), 842 n. 1, 856.
 Anthestéries, 328, 364.
 Anthropomorphisme, en Chine, 102; chez les Indo-Européens, 173; dans le Védisme, 244; chez les Grecs, 308, 310, 311, 312-313, 319-320, 334, 340, 341; chez les Romains, 352, 368; dans la Bible, 655.
 Antoine (saint), 788, 802, 804-806.
 Antoine de Padoue (saint), 995, 997.
 Antonin (saint), 868, 925.
 Antou, 506.
 Anubis, 480, 486, 490.
 Aoulia, 79.
 Aphrodite, 305, 314, 324, 336, 341, 359, 369, 499.
 Apis, 477, 480.
Apocalypse de saint Jean, 748, 759.
 Apocalypses juives, 653.
 Apollon, 171, 304, 323-324, 337, 338, 368, 374.
 Apollonius de Tyane, 400.
 Apologistes (Pères), 395, 760, 761, 772-776, 787.
 Apostolat (œuvres d'), 987.
 Apostoliques (secte des), 863.
 Apo théose, notion 15; chez les Chinois, 111; chez les Japonais, 133; chez les Grecs, 338, 340, 344, 345; chez les Romains, 375-377; chez les Égyptiens, 498.
 Apôtres (les douze), 699, 700, 701, 715, 718-730, 733, 863, 866.
 Apsou, 513.
 Apulée, 380, 389.
Aqua elicum, 354.
 Arabes, 541 sqq., 607 sqq.
 Aranda (d'), 937.
 Arbres sacrés, 14, 135, 304-305, 351, 416, 542, 605, 632.
 Ardashir, 189, 190, 193, 194.
 Arès, 313, 314, 324, 369.
Arhat, 272, 285.
 Arianisme, 786.
 Aristophane, 335, 776, n. 2.
 Aristote, 192, 347, 678, 771, 784, 856, 859, 875.
 Armatay, 199, 200, 203.
 Arnauld (Angélique), 927.
 Arnauld (Antoine), 929.
 Ars, 992, 996.
 Arta, 195, 196, 198, 199, 200.
 Arts religieux, 838, 897, 993 sqq.
 Aruntas, 80, 236 n. 1, 252.
 Aruspices, 370.
 Arvales, 366.
 Aryas, 174, 209, 216, 223, 228, 235, 243, 245, 247, 252.
 Ascétisme, dans l'Inde, 224, 255, 261, 264; — chrétien, 801 sqq., 826 sqq., 846, 850, 860, 898, 901 sqq., 912 sqq., 994 sqq., 1003.

- Asclépios, 305, 341.
 Ases, 457.
 Asha, voir Arta.
Asipu, 517.
 Askr, 465.
 Ašour, 509, 511, 523.
 Assourbanipal, 502.
 Assyriens (religion des), 501 sqq.
 Astarté, 36 n. 1, 324, 618, 631, 632.
 Astres (culte des), 13, 16, 26 n. 1, 36, 81, 503, 608, 661, 663; voir Soleil.
 Astrologie, 100, 343, 401, 520-521, 608.
 Asuras, 175, 247.
 Atar, 204.
 Atargatis, 339, 383, 402.
 Athanase (saint), 786 n. 1, 787, 789, 790, 791, 793, 802, 1006.
Atharvan, 247.
 Atharvaveda, 230, 245.
 Athéna, 304, 305, 314, 323, 333, 341, 359.
Athravan, 247.
 Athtar, 608.
Atman, 171, 251, 254, 277.
 Atoum, 471-478, 484-485.
 Attalides, 338.
 Attila, 817.
 Attis, 339, 381-383.
 Augsburg (Paix d'), 898.
 Auguste, 351 n. 1, 373-377, 398.
 Augustin (saint), 395, 680, 788, 789, 797, 798, 806, 808-812, 825, 842, 859, 916, 919, 928, 995.
 Augustin de Cantorbéry (saint), 828.
 Aurélien, 409.
 Australiens, 80, 236 n. 1.
 Avatar, 225, 235 n. 1, 286.
 Averroïstes, 858.
 Avesta, 164, 177, 181-186, 189-197, 201.
 Avignon, 868.
 Baal, 246, 402, 403, 618, 631, 633, 637, 640, 642.
 Babbâr, 505.
 Babylone, 333, 501, 507.
 Babylonniens (religion des), 501 sqq.
 Bacchanales, 370.
 Bacchus, 366.
 Bacon (François), 896.
 Bacon (Roger), 858 n. 2.
Baga, 180, 181, 182.
 Baïus, 895, 919, 920.
 Balder, 455-456, 460.
 Balmès, 965.
 Baluze, 925.
Bamôth, 632.
 Bañez, 895, 897.
 Bantous, 53-74, 82, 83, 84, 167, 168.
 Baptême, 392, 393, 729, 744, 756, 765, 767, 782, 837.
Baresman, 173, 210.
 Barnabé, 730, 776, n. 2.
 Baronius, 894.
Bârû, 520.
 Basile (saint), 787, 788, 794, 803, 814.
 Basilide, 777.
 Bastit, 479.
 Baur, 682, 975, 981.
 Bayle, 935.
 Bède (saint), 448, 828.
 Bédouins, 593, 615, 643.
 Beiram (petit et grand), 560.
 Bel, 384, 501, 505, 506, 523, 615.
 Bellarmin, 894.
 Bendis, 342.
 Bénédictins, 827-829, 842, 924, 994.
 Bénin, 77.
 Benoît de Nursie (saint), 827-829, 904.
 Benoît Labre (saint), 1001.
 Benoît XIV, 990.
 Berchta, 463.
 Bernard, 911.
 Bernard (saint), 835, 843, 845-848, 853, 854, 901.
 Berni, 897.
 Bérose, 501.
 Berserker, 451.
 Bérulle, 911, 932.
 Béthel, 604.
 Bhagavadgîta, 232, n. 1, 264.
 Bhagavat, 286.
Bhakti, 225.
Bhihsku, 258, 281.
 Bible, 595, 596, 754, 784, 796, 800, 858, 896, 928, 996.

- Binzuru-sama, 144.
 Blandine (sainte), 763.
 Bodhisattva, 145.
 Bogomiles, 863.
 Bollandistes, 881, 925, 995.
 Bonald (de), 950, 951, 964, 967.
 Bonaventure (saint), 845, 852, 858 n. 2, 901.
 Boniface (saint), 448, 828, 838.
 Boniface VIII, 832 n. 2, 868.
 Bonnetty, 26.
 Bør, 465.
 Bosco (dom), 987.
 Bossuet, 921, 922, 923, 925, 929 n. 2, 930, 927, 933, 995, 1010 n. 1.
 Bouclier (culte du), 307, 308.
 Bouddha, vie et doctrine, 258 sqq.; culte dans l'Inde, 248 sqq.; au Japon, 131, 138 sqq., 153, 156, 158.
 Bouddhisme, 21; en Chine, 108 sqq.; au Japon, 128 sqq., 137 sqq.; dans l'Inde, 230, 232, 237 sqq., 258-297.
 Bourdoise, 911.
 Brahmâ, 224, 250, 254, 255, 262, 278.
 Brahman, 251, 252, 254, 256, 267, 278, 280.
Brâhmanas, 223, 227-228, 249.
 Brahmanes, 223, 224, 225, 248 sqq.
 Brahmanisme, 21, 222, 228 sqq., 284 sqq.; — et bouddhisme, 260 sqq.
 Brentano (Cl.), 965.
 Bréviaire, 802, 828.
 Brhaspati, 170.
 Brigitte (sainte), 853.
 Broglie (abbé de), 30, 981.
 Broglie (Albert de), 968.
 Brunetière, 980.
 Bruno (Giordano), 896.
 Bulgares, 820, 863.
Bûndahishn, 186, 188.
 Buri, 465.
 Byzantins, 815-820; voir Schisme grec.
 Cabires, 333 n. 1, 342.
 Çakyamuni, 224, 258, 278, 284, 285, 286, 288, 289; voir Bouddha.
 Calendrier romain, 358 n. 1.
 Calliste (saint), 769 n. 2, 782.
 Calmet (dom), 938, 939.
 Calvin, 577, 890-893, 902, 920, 934.
 Camille de Lellis (saint), 908.
 Çamkara, 262, 263.
 Campion (B*), 908.
 Cananéens, 595, 597, 603, 610, 618, 619, 620, 630-635, 640, 641, 642, 643, 644.
 Canisius (B*), 908.
 Cano, 894, 897.
 Capitulaires, 830.
 Carnéade, 336.
 Carpocrate, 777.
 Cartésianisme, 922.
 Cassien, 804, 806-808, 826.
 Caste dans l'Inde, 223, 226, 228, 238, 241, 263, 264.
 Casuistes, 925.
 Catéchèse apostolique, 684-685, 734 n. 2.
 Cathares, 863-867.
 Catherine de Gênes (sainte), 884.
 Catherine de Sienne (sainte), 835, 862, 868.
 Catherine II, 937.
 Caton l'Ancien, 365.
 Célestin III, 836 n. 1.
 Célibat ecclésiastique, 834.
 Celse, 765, 784.
 Celtes, 407 sqq.
 Centaures, 301.
 Cérès, 170, 360, 369.
 Cérinthe, 777.
 César (Jules), 358 n. 1, 373, 376, 409, 410, 414, 417, 427, 428, 429, 430, 431, 434, 448, 759.
 Châfiites, 553.
 Champs-Élysées, 317, 494.
 Charismes, 736, 781.
 Charité bouddhique, 289; — chrétienne, 726, 764, 829, 986 sqq.
 Charlemagne, 830.
 Charles Borromée (saint), 897, 908.
 Charles X, 918.
 Chartreux, 1001.
 Chateaubriand, 935, 964.
 Chekina, 658.
 Chen, 97, 106.
 Chérubins, 664.

- Chevalerie, 829-830.
 Chîites, 574, 575, 580, 581.
 Chinois (religion des), 21, 95-120.
 Choiseul, 937.
 Chons, 478.
 Chthoniens (dieux), 309, 310, 319, 320, 326, 336.
 Cicéron, 370, 371, 431, 776 n. 2, 800.
 Ciel (dieu du), chez les Bantous, 62; chez les Nigritiens, 78; chez les Australiens, 80 n. 1; chez les Pygmées, 85; en Chine, 96 sqq., 100 sqq., 106, 107; chez les Indo-Européens, 168, 301; chez les Iraniens, 177, 179, 182, 192; dans le Védisme, 244, 246; en Grèce, 308, 309, 310, 322; à Rome, 354; chez les Germains, 454-451, 461, 462.
 Cienga, 80.
 Circoncision, 75, 564, 598, 610.
 Ciuvari, 454.
 Çiva, 225, 231, 244 n. 1.
 Clairvaux, 834.
 Cléanthe, 322.
 Clément d'Alexandrie, 783, 787.
 Clément de Rome (saint), 756 n. 2, 766, 798.
 Clément XI, 920, 921.
 Clovis, 833.
 Cluni, 834.
 Cochîn, 968.
 Collèges des Pontifes à Rome, 372, 375, 376, 377.
 Colomb (Christophe), 81, 898.
 Columban (saint), 448.
 Communion sacrificielle, chez les Bantous, 67; en Grèce, 336; à Rome, 354, n. 1, 391; chez les anciens Arabes, 542.
 Compagnie du Saint-Sacrement, 911.
 Comte (Auguste), 824, 949.
 Conciles, 813; — de Bâle, 869, 872, 873, 899; — de Chalcédoine, 786, 787; — de Constance, 850 n. 2, 869, 899; — d'Éphèse, 791; — de Florence, 832 n. 1; — de Jérusalem, 730; — de Latran (IV^e), 831 n. 1, 867 n. 1; — de Lyon, 832 n. 1; — de Nicée, 786, 790; — de Trente, 747, 894, 897, 1008; — du Vatican, 971, 982, 999; — de Vienne, 747.
 Concordisme, 659, 969.
 Condren, 911, 932.
 Confessions de saint Augustin, 809, 842 n. 1.
 Confucius, vie, 103-104; doctrines, 106 sqq.; histoire de son culte, 118-119; influence au Japon, 122, 130, 131, 142.
 Congo, 61.
 Congrès d'histoire des religions, 31, 32.
Consolamentum, 863 n. 1, 865.
 Constantin, 761, 762, 812, 814, 832 n. 2.
 Constantinople, 815-819, 873.
Consubstantiel, 729, 787, 791.
 Contre-Réforme, 893 sqq.
 Copernic, 895.
 Cortez, 898.
 Cosmogonie, 17; dans l'Avesta, 207, en Grèce, 318, 319; dans le mithraïsme, 386; dans la religion scandinave, 464-465; égyptienne, 472 sqq.; babylonienne, 513 sqq.; comparaisons avec la Genèse, 515-516, 659-661.
 Cottolengo, 987.
 Coudrisme, 236.
 Création, 201, 207, 473, 476, 483, 515-516, 659-661.
 Crète, 299, 302-309.
 Croisades, 838, 867, 873.
 Cromwell, 891.
Croyants, 863 n. 1, 865.
Culturkampf, 953.
 Cybèle, 324, 339 369, 381-383, 394, 396, 403.
 Cyclopes, 322.
 Cyniques (philosophes), 401.
 Cyprien (saint), 781 n. 1, 782, 800, 1012.
 Cyrille d'Alexandrie (saint), 789, 790, 792, 793.
 Cyrille de Jérusalem (saint), 793.
Daeva, 193, 202, 206, 207, 247.
 Dagde, 417.
 Dahomey, 77.

- Daidoku, 144.
Daimones, 306, 327, 343, 344.
 Dainichi Nyorai, 145, 151.
Dakhma, 211, 235.
 Danemark, 455, 457.
 Daniel, 672.
 Daphnis, 326.
 David, 637, 647, 648, 710, 715, 719, 727.
 Débora, 639.
 Décalogue, 615, 622, 623, 624, 625, 646, 657.
 Dèce, 762.
 Dechamps, 968.
 Delphes, 324, 337, 338.
 Déluge babylonien, 516; biblique, 516.
 Déméter, 305, 314, 325, 328-331, 341, 360.
 Démons, 16; chez les Bantous, 59, 60, 61, 64; en Chine, 102; au Japon, 145; en Perse, 198, 215, 216; dans l'Inde, 245; en Grèce, 306, 325, 327, 328, 343-344; chez les Celtes, 124; chez les Germains, 452; au moyen âge, 840.
 Derviches, 579, 580.
Descente d'Istar aux enfers, 508, 533.
 Destin, chez les Indo-Européens, 171, 172, 302; dans l'Avesta, 202; dans les Vedas, 224; en Grèce, 301, 314-315, 343; chez les Celtes, 441-443.
Deva, 198 n. 1, 246, 247, 385.
 Développement du dogme, 729, 746, 786 sqq., 837, 894, 922, 971, 978, 997.
 Diagoras, 335.
 Diancecht, 419.
 Diane, 369, 374.
 Diderot, 936.
Dies irae, 833.
 DIEU, voir hénothéisme, kathénothéisme, monothéisme, panthéisme, polythéisme, théisme.
Dikhâ, 257.
Dinkard, 186, 188.
Dinnsenchus, 419.
 Dioclétien, 345, 392, 762.
 Diomède, 313, 326.
 Dion Chrysostome, 190, 400, 771.
 Dionysos, 314, 325, 328, 330, 341, 369; Zagreus, 331.
 Dioscures, 173, 244, 342.
Dis, 374.
Dius Fidius, 355.
 Divination, en Chine, 97, 100; en Grèce, 337-338; à Rome, 370-371; chez les Babyloniens, 519-523; chez les anciens Arabes, 543, 545; voir Astrologie.
 Djinns, 568, 602.
 Docétisme, 570, 865, 931.
Doctrine des douze apôtres, 748.
 Dodone, 337.
 Doellinger, 970.
 Dominicains, 862, 867 n. 1, 925.
 Dominique (saint), 848, 867, 904.
 Donar; voir Thor.
 Double, 16; voir *ka*, *genius*.
 Druides, druidisme, 426-437, 443.
 Du Camp (Maxime), 986.
 Du Cange, 925.
 Duns Scot, 858 n. 2, 875.
 Dupanloup (M^{sr}), 968.
Dyâus, *Dyéus*, 167, 168, 171, 179, 181, 244, 246, 301, 454.
 Éa, 504, 506, 507, 511, 513, 523, 617.
 Ébisu, 144.
Ecclésiaste, 662.
 Eckehart, 862.
Eddas, 164, 445, 447, 464, 466, 642.
 Égéens, 311.
 Église, 699, 723 sqq., 734, 754, 758, 767, 780, 788, 812 sqq., 824, 829, 835, 863, 871, 879, 880, 893 sqq., 893, 907, 917, 921, 937, 951 sqq., 960, 971, 984, 985 sqq., 1000 sqq.
 Egun, 78.
 Égyptiens (religion des), 468 sqq.
 Élagabale, 403.
 Éléates, 251, 334.
 Éléphantine, 652.
 Éleusines, 328.
 Éleusis, 300, 310, 314, 325, 328, 329, 330, 339, 403.
 Elfes, 452.
 Élie, 509, 623, 639, 686, 718.

Élisabeth, reine, 398.
 Élisée, 569, 623, 639.
 Elohîm, 654, 657, 664.
 El-saddai, 610.
 Embla, 465.
 Empereurs (culte des), 373-377, 759.
 Encratisme, 780, 781, 865.
 Énée, 373.
 Énéide, 373.
 Enfer, 59, 98, 128, 212, 224, 239, 254, 267, 273, 275, 281, 293, 295, 316, 533, 846.
 En-ki, 504, 506.
 En-lil, 506, 511, 516.
 En-Ngai, 79.
 Ennius, 371.
 Eochu, 417.
 Épictète, 399, 913.
 Épicure, 287, 336.
 Épiscopat; voir hiérarchie ecclésiastique.
 Époptie, 329.
Epulum Jovis, 358.
 Érasme, 877.
 Érèbe, 316, 317.
 Ereškigal, 508.
 Erinyes, 327.
 Eschatologie chrétienne, 689, 690 sqq., 695 sqq., 700, 712 sqq., 726, 733, 747, 810, 833.
 Eschyle, 321, 324, 335.
 Esclavage, 564, 565, 762, 763, 769.
 Esculape, 401.
 Esdras, 719.
 Eskimos, 82.
 Esprits, notion, 16, 36, 40; chez les Bantous, 60 sqq.; chez les Nigritiens, 77 sqq.; en Australie, 80; en Amérique, 81; en Chine, 97; chez les Indo-Européens, 168 sqq.; en Perse, 198 sqq., 201 sqq.; dans l'Inde, 242; en Grèce, 306, 327; à Rome, 356 n. 1, 362 sqq.; chez les Celtes, 416, 424; chez les Germains, 449 sqq., 458; chez les Babyloniens, 503; chez les Sémites, 602, 605, 606.
 Esu, 78.
 Étienne pape (saint), 782.
 Étrusques, 350, 368, 409.

Eucharistie, 392, 729, 744, 756, 775, 782, 831, 837, 854, 855, 929, 991, 997.
 Eudes (le Père), 911.
 Eugène III, 835.
 Eugène IV, 869, 870.
 Euripide, 334, 776 n. 2.
 Eutychès, 787.
 Évangiles, 570, 571, 681-689, 703
 Évhémérisme, 16, 338, 341, 371.
 Évolution et histoire des religions, 2 sqq., 26, 37, 40 sqq.; — et religion des Primitifs, 52, 91; — et religion des Indo-Européens, 165; — et religion grecque, 310 sqq.; — et religion romaine, 352; — et religion d'Israël, 588 sqq., 599 sqq.; — et christianisme, 948, 977.
 Excommunication, 832 n. 2.
 Exogamie, notion, 15; chez les Bantous, 71 sqq.; chez les Indo-Européens, 209; dans le Védisme, 241.
 Exégèse scripturaire, 784, 799, 894, 896, 939, 969, 981, 984, 1013.
 Ézéchiël, 519, 648, 649, 651.
 Faber, 994.
 Fakirisme, 257.
 Falloux (de), 968.
 Fatalisme, 567, 577.
 Fébronius, 917.
 Fées, 16, 172.
 Fénelon, 924, 930, 995.
 Ferdinand le Catholique, 897.
Feriae Latinae, 354.
 Fessler (M^{re}), 971.
 Fêtes japonaises, 135, 136; perses, 210; grecques, 326, 328, 336; romaines, 359, 365.
 Fétiches, fétichisme: notion, 17; chez les Bantous, 61 sqq.; chez les Nigritiens, 77; en Chine, 96; chez les Indo-Européens, 174; dans l'Inde, 233 n. 1; chez les Grecs, 304, 308; chez les Sémites, 604, 608.
 Feu sacré: chez les Indo-Européens, 169; dans le Mazdéisme, 204, 208, 210; dans le Védisme, 243; en Grèce, 304, 312; à Rome, 352, 358, 359.

- Fidèle de Sigmaringen (saint), 908.
 Fidjiens, 80.
 Fili, 432.
 Fils de Dieu, 714 716, 720, 728, 734, 739, 753, 786-792, 952, 972, 1010.
 Fils de l'homme, 672, 711, 733, 745.
 Flamines, 248 n. 1, 357.
 Folk-lore, 16, 234, 235, 415 n. 1.
 Fomori, 421-425.
 Fontenelle, 935.
 Fox, 934 n. 1.
 Fra Angelico, 877.
 Franciscains, 848, 853, 901.
 Franc-maçonnerie, 931, 937.
 François d'Assise (saint), 680, 842 n. 1, 843, 848-853, 854, 861, 871, 995, 1006.
 François de Sales (saint), 680, 904, 912-914, 927, 930, 995.
 François Xavier (saint), 898, 908.
 Francs, 448.
 Franzelin, 923, 970, 971.
 Fraticelli, 871.
 Fravashis, 172, 185, 205-207.
 Frédéric II, empereur, 867 n. 2.
 Frédéric II, roi, 937.
 Freppel (M^{re}), 821, 970.
 Frères Moraves, 934.
 Freyr, 455, 457, 463.
 Frigg, Frija, 456, 463.

 Gabon, 59, 60.
 Gabriel (ange), 568, 570.
 Galilée, 686, 687, 895, 896.
 Gall (saint), 448.
 Galles, 382.
 Gallicanisme, 870, 899, 917, 937, 953.
 Gamaliel, 724.
 Gandharvas, 236, 301.
 Gâthâs, 183, 184, 185, 195, 197-201.
 Gaulois, 411 sqq.
 Gay (M^{re}), 995.
 Geis, 441-443.
 Genèse, 515, 516, 652, 659, 969.
 Genève, 890.
 Génies, 16; voir esprits.
 Genius, 172, 206, 362, 363, 376.
 Germains (religion des), 445 sqq.
 Gertrude (sainte), 847 n. 3.
 Gilgames, 36 n. 1, 516.
 Ginnungagap, 464, 465.
 Glossolalie, 639.
 Gnose, 776-779, 782, 783, 864.
 Gnosticisme, 392, 744, 776-779, 782, 864, 865, 867.
 Goar, 925.
 Goerres, 965.
 Goethe, 965.
 Gohei, 134.
 Goibniu, 419.
 Gonzalez (Thyrse), 925.
 Gorgias, 334.
 Goths, 448, 455.
 Grâce divine, 669, 747, 748, 774, 808, 900, 901, 903, 1002, 1003.
 Gratry, 968.
 Grecs (religion des), 298 sqq.
 Grégoire de Nazianze (saint), 787, 794, 795, 796.
 Grégoire de Nysse (saint), 794, 795.
 Grégoire de Tours, 448.
 Grégoire le Grand (saint), 799, 828, 833.
 Grégoire II, 817.
 Grégoire III, 817.
 Grégoire VII (saint), 834.
 Grégoire IX, 867 n. 1.
 Grégoire XI, 868.
 Gringoire, 879.
 Guénée, 938.
 Guenther, 977.
 Guéranger (dom), 994.
 Guerre sainte, dans l'Islam, 549, 548, 562-564.
 Guinée, 77.
 Guru, 225.
 Gutuatri, 430 n. 1.
 Guyau, 969.
 Guyon (M^{me}), 930.

 Hache (double), 299, 302, 303, 308, 309.
 Hachiman, 145.
 Ilachimites, 548.
 Hadès, 172, 314, 316, 325.
 Hadith, 552.
 Haeckel, 969.

- Hagiographie médiévale, 840, 841.
Hajj, 560.
 Hamadryades, 304.
 Hamites, 75, 78, 79.
 Hammourapi, 505, 507, 509, 532, 601, 605, 607, 615, 617, 629-630.
 Hanafites, 553.
 Hanbalites, 553.
 Hanifs, 546, 547, 565.
Haoma, 175, 185, 198, 211, 242, 389, 391.
 Harpocrate, 499.
 Hathor, 474, 479.
 Haurvatât, 199, 201, 203.
 Hauts lieux, 14, 632, 633.
 Hécate, 324, 327.
 Hefele, 970.
 Hegel, 948, 965, 975, 981.
 Hégire, 548, 549.
 Hel, 460, 463.
 Hélène, 314, 317, 326.
 Héliopolis, 333, 471, 472, 474, 476, 477, 478, 484.
 Hélios, 324.
 Héliénisme, 338-344; à Rome, 367-373.
 Hénoch (livre d'), 719.
 Hénothéisme, 12, 250.
 Henri de Lausanne, 864.
 Henri VIII, 898.
 Héphaistos, 313, 314.
 Héra, 320, 323, 332.
 Héraklès, 326, 359, 369.
 Hercule, 359, 461.
 Hérésies, 776, 792, 863 sqq., 885 sqq., 918, 971 sqq.
 Hermas, 757-758, 766 n. 2, 772, 798.
 Hermès, 301, 314, 324, 325, 369.
 Hermopolis, 471, 477, 484.
 Hérode, 686, 839.
 Héros (culte des) : notion, 15-16; au Japon, 133; en Grèce, 308, 325-326; chez les Celtes, 414.
 Hésiode, 299, 317-319, 343, 444.
 Hestia, 312.
 Heures canoniques, 801, 802, 826.
 Hiérarchie ecclésiastique, 699, 725, 729, 756, 780, 781, 811, 813, 851, 869, 880, 887, 890, 899, 917, 921, 953, 990, 1009; voir Primauté romaine.
 Hiérogamic, 330.
 Hiérogaphie, 25, 33.
 Hiérologie, 25, 33.
 Hiérosophie, 25.
 Hilaire (saint), 788, 798, 836 n. 1.
Himâ, 542.
Hinayâna, 148.
 Hindous, 21, 122, 164, 208, 213, 222 sqq.
 Hirata, 131.
 Hokmah, 658.
 Holbach (d'), 936.
 Holde, 463.
 Homère, 299, 300, 308, 309, 311-317, 318, 319, 343, 444.
 Honorius, 816.
 Honorius III, 836 n. 1.
 Horace, 373, 374.
 Hort, 750, 981 n. 1.
 Horus, 471, 474, 478, 480, 481, 486, 499.
Hotar, 175, 247, 248.
 Hottentots, 75 sqq.
 Huet, 924.
 Hugin, 458.
 Hugues de Saint-Victor, 843 n. 1, 856.
 Hulst (M^{re} d'), 31, 981.
 Humanisme, 737, 876, 877, 885, 891.
 Hus (Jean), 850 n. 2, 872, 887.
 Huxley, 969.
 Hyakinthos, 326.
 Hylas, 326.
 Iacchos, 330.
 Iahu, 617.
 IAHVÉ, 512, 535, 536, 593 sqq., 601, 604, 610, 613-617, 633 sqq., 645 sqq., 654-668.
 Iblis, 568.
 Idoles, 17.
 Igigi, 508.
 Ignace d'Antioche (saint), 725, 755-757, 760, 766, 767, 772, 792.
 Ignace de Loyola (saint), 680, 880, 898 sqq., 907, 996.
Ihrâm, 560, 561.
Ijmâ, 553, 575, 579.
 Iliade, 299, 307, 311, 312 sqq., 453

- Illuminisme, 937.
 Images (culte des), 817.
 Imâm, 555, 560.
Imitation de Jésus-Christ, 843, 853-855, 995.
 Immaculée-Conception, 553, 859, 997.
 Incubation, 401.
Indigitamenta, 168, 353.
 Indo-Européens, 161-174, 175, 176, 222 sqq., 233, 235, 241, 244 sqq., 252, 300 sqq.
 Indra, 176, 198 n. 1, 205, 226 n. 3, 243, 244 n. 1.
 Indulgences, 838, 878, 901.
 Infaillibilité du pape, 923.
 Ingwaz, 455.
 Innina, 505.
 Innocent III, 832 n. 2, 866, 871.
 Innocent IV, 867 n. 1.
 Innocent VI, 873.
 Innocent X, 920.
 Innocent XI, 990.
 Inquisition, 867.
 Irénée (saint), 682, 683 n. 1, 744, 761, 779, 780, 789, 790, 907, 1002.
 Irmin, 455.
 Isabelle de Castille, 897.
 Isaïe, 645, 648, 702.
 Isis, 339, 341, 378-381, 389, 396, 403, 474, 475, 486, 499.
 Islâm, 541.
 Ismaël, 547, 550.
 Ismaélites, 581.
 Israël (religion d'), 586 sqq.
 Istar, 384, 505-509, 511, 522-525, 534, 631.
 Istwaz, 455.
 Izanaghi, 125.
 Izanami, 125.

 Jacob, 587, 593, 598, 601, 604, 611.
 Jacobi, 974.
 Jaïnisme, 256, 560, 265, 269, 277, 281, 295.
 Jansénistes, 902, 916, 918-921, 922, 925, 927-929, 937, 938, 1000.
 Jansénius, 895, 919.
 Janus, 354, 357, 358, 362.
 Japonais (religions des), 121-160.

 Jâtakas, 829.
 Jatilas, 260, 261.
 Jean (saint), 700, 706, 730, 738-748, 775, 776, 855, 920.
 Jean-Baptiste (saint), 637, 685, 686, 706, 718, 732.
 Jean-Baptiste de la Salle (saint), 915.
 Jean Chrysostome (saint), 794, 795, 796, 806.
 Jean Damascène (saint), 817.
 Jean de Dieu (saint), 908.
 Jean de la Croix (saint), 905 n. 1, 908.
 Jean XXII, 868.
 Jeanne d'Arc (B^{te}), 870, 878, 1007, 1012.
 Jeanne de Chantal (sainte), 913, 914.
 Jérémie, 645, 646, 648.
 Jérôme (saint), 683, 788, 797, 800, 802.
 Jérôme Emiliani (saint), 908.
 Jésuites, 893, 909, 913, 925, 937, 938; voir saint Ignace de Loyola.
 JÉSUS-CHRIST, 397, 403, 404, 405, 535, 567, 570, 571, 577, 692, 609, 677-748, 753-757, 759, 763, 766-767, 769, 771, 775, 780, 786-793, 810, 824, 825, 831, 839, 842-850, 852-855, 860, 861, 865, 866, 877, 888, 900, 906, 913, 919, 931, 932, 951, 952, 956, 965, 972, 975, 976, 985, 988, 989, 997, 1003-1006, 1010, 1012.
 Jéthro, 611.
 Jimmu Tennô, 125, 133.
 Job, 657, 662.
 Jonas, 650, 715.
 Jordanès, 448.
 Joseph (saint), 715, 997.
 Joseph II, 918, 937.
 Josué, 595, 637.
 Jugement général, 833.
 Jugements de Dieu, 836 n. 1.
 Juges d'Israël, 634, 637.
 Juifs, 21, 25, 109, 195, 545, 546, 587, 758.
 Julien l'Apostat, 345, 392, 397, 404, 796, 813.
 Julienne de Norwich, 853.

- Junon, 173, 354-356, 358 n. 1, 363, 368, 370, 374.
 Jupiter, 167, 173, 244 n. 1, 301, 351, 354-358, 368, 370, 374, 454, 460-461, 617 n. 3; *Damascenus*, 402; *Heliopolitanus*, 402; *Dolichenus*, 403.
 Jurieu, 923.
 Justin (saint), 395, 682, 684, 773-776, 782, 809.
 Justinien I^{er}, 816, 817.
- Ka*, 487.
Kami, 132 sqq.
 Kaminari-Sama, 145.
 Kamosh, 618, 620.
 Kanishka, 289.
 Kant, 946, 973, 974, 975, 976, 977.
Karman, 253, 260, 263.
 Karnos, 326.
 Kasha, 153.
 Kathénothéisme, 12.
 Kazeno-Kami, 145.
 Kempis (Thomas a), 400, 854.
 Kères, 327.
 Kériolet, 911.
 Khadija, 547.
 Khârijites, 574.
 Khnoum, 471, 479, 480.
 Khshathra Vairya, 199, 201, 203.
Ki, 97.
Kigallu, 533.
 Kleutgen, 970.
 Kobolds, 452.
Kôjiki, 125.
 Kolping, 987.
 Koré, 314, 325, 328, 330.
 Krishna, 225, 231, 255, 256.
 Kronos, 318, 319, 338.
Kshatriya, 256, 278.
 Kuenen (Abraham), 981.
 Kwannon, 143, 153, 154.
- Labrys*, 299.
 Lacordaire, 967.
 Lactance, 800.
 Lamartine, 965.
 La Mecque (pèlerinage de), 543, 544, 548, 550, 560-562, 582.
- Lamennais, 965, 966, 967.
 Lamies, 327.
 Lao-tse, 103-106.
 Lapons, 82.
Lapsi, 781 n. 1.
 Lares, 362, 376, 403.
 Larves, 59, 363 n. 1.
 Latins, 167, 169, 350 sqq.
 Latone, 323, 324, 369.
Lectisternium, 368.
Légende dorée, 840-841.
 Legras (M^{lle}), 911.
 Leibniz, 924.
 Lémures, 59, 328, 363, 364.
 Léon I^{er} (saint), 404, 817.
 Léon l'Isaurien, 817.
 Léon XIII, 954-956, 957, 959, 960 n. 2, 961, 984, 991, 1005.
 Lérins, 826.
 Lessing, 977.
 Lettons, 165.
Liber Pater, 369.
 Liberatore, 970.
 Libère, 814.
 Lidwine (sainte), 878.
 Lightfoot (J. B.), 750, 981 n. 1.
Linga, 225.
 Linos, 326.
 Lithuaniens, 165, 169.
 Littré, 983.
 Liturgie chrétienne, 392, 393, 394, 756, 782, 801, 813, 828, 866, 899, 916, 929, 994.
Livre des morts, 333, 488 sqq., 615.
Logos, 195, 196, 740 sqq., 775; voir Verbe de Dieu.
 Loi mosaïque, 594, 595, 611, 612, 621, 622, 623-626; — et autres peuples, 626-630, 636, 650, 652, 657, 730.
 Loki, 456, 460, 466.
 Lombard (Pierre), 856.
 Lombards, 448.
 Louis (saint), 868.
 Louis de Bavière, 868.
 Louis de Gonzague (saint), 995.
 Louis XIV, 886.
 Lourdes, 992.
 Luc (saint), 682, 683, 699, 744.
 Lucien, 401.
 Lucrèce, 287.
 Lugh, 417, 420.

- Luperques, 374.
 Luther, 847, 850 n. 1, 872, 878, 879, 880, 886-890, 891, 900, 902, 946, 973, 977, 1003.
 Lutins, 16, 283, 452.
- Mabillon, 924.
 Mabuchi, 131.
 Macédoniens, 786.
 Mages, 177, 178, 190, 194, 383, 384, 392.
 Magie, 10, 19, 20, 36, 40; chez les Bantous, 61, 63, 68-70; dans l'Inde, 245, 246, 261, 266; en Grèce, 343; à Rome, 351, 354, 360; chez les Celtes, 435, 436; chez les Babyloniens, 518.
Mahābhārata, 225, 230, 232, n. 1, 236.
Mahāyāna, 140, 148, 150.
 Mahdi, 574.
 Mahomet, 541, 546, 547-552, 553 sqq., 563 sqq., 573 sqq., 678.
 Mahométisme, 21, 109, 233 n. 2, 544 sqq.
 Maistre (Joseph de), 939, 950, 953.
 Mait, 479.
 Maitreya, 150, 153.
 Malachie, 672, 782.
 Maldonat, 749, 894, 897, 970.
 Male'ach Iahvé, 657.
 Malikites, 553.
 Manannan, 417, 419.
 Mânes, 56 sqq., 77, 81, 85, 96 sqq., 133, 171, 364.
 Manichéisme, 214, 392, 864, 865, 867.
 Manzoni, 965.
 Mâra, 289.
 Marc (saint), 682, 683, 684, 704.
 Marc Aurèle, 399, 402, 761, 774.
 Marcion, 780.
 Mardouk, 505, 507, 510, 511, 514, 515, 523, 661, 665.
 Marguerite-Marie (B^{ve}), 680, 931.
 Mariage chrétien, 756, 837.
 Marie (la sainte Vierge), 36 n. 1, 567, 570, 715, 787, 791, 824, 839, 840, 847, 853, 854, 899, 929, 987, 997.
 Marie de l'Incarnation (carmélite), 908, 911.
 Marie de l'Incarnation (ursuline), 908, 911.
 Mars, 352, 254, 356-357, 369, 374.
 Marses, 464.
 Martin (M^{er}), 971.
 Martin pape (saint), 817.
 Martin de Tours (saint), 826, 838.
 Martin V, 869.
 Martyrs chrétiens, 724, 755.
 Massébas, 542, 631, 632.
 Matriarcat, 436.
 Matthieu (saint), 682, 683, 684, 700, 702.
 Maxime de Tyr, 344, 345, 400.
Maya, 256, 285.
 Mazdéisme, 109, 201 sqq., 666.
 Mélanchton, 889.
 Mélanésiens, 75, 80.
 Mélies, 304.
 Melun (vicomte de), 988.
 Memphis, 471, 472, 476, 484.
 Memra, 658.
 Ménélas, 317, 326.
 Ménès, 470.
Merseburger, 447.
 Messe, 782, 837.
 Messianisme, 537, 581, 583, 646-649, 653, 670-673.
 Messie, 537, 570, 638, 647, 648, 653, 658, 670 sqq., 709, 710, 718 sqq., 726, 740, 743.
 Méthode historique, 2, 35; — comparative, 2, 35; — comparative évolutionniste, 2, 35, 165, 589, 590, 591.
 Michée, 645, 648.
 Michel Cérulaire, 818 n. 2.
 Midgard, 452, 460, 465, 466.
 Migne, 970.
 Mikado, 125, 127, 128, 131, 133, 137.
 Mille (an), 833.
 Minéens, 607, 608, 628.
 Minerve, 357, 359, 368, 377.
 Minos, 299.
 Minotaure, 306.
 Minucius Felix, 800.
 Miracles évangéliques, 705-709, 745.
 Missions catholiques, 819, 825, 962.

- Missions étrangères (société des), 909.
- Mithra, 175, 176, 181, 183, 196, 198, 204, 205, 210, 211, 214, 226 n. 3, 243, 244 n. 1, 339, 383-392, 396-398, 403.
- Mi-zimu*, 57, 60, 61.
- Mnévis, 480.
- Modernisme, 970, 973-985.
- Moehler, 951, 952, 1002, 1003, 1007.
- Moirā*, 314-315, 343.
- Moïse, 227, 569, 589, 592 sqq., 611-630, 634, 637, 713, 738.
- Molina, 895, 897.
- Molinistes, 920, 938.
- Molinos, 930.
- Momies, 488.
- Monachisme, dans l'Inde, 238 sqq., 258 sqq., 264 sqq., 269, 291, 295; — chrétien, en Orient, 801 sqq.; en Occident, 826 sqq., 842.
- Monolatrie, 593, 620.
- Monophysites, 817.
- Monothéisme, 12, 22, 61 sqq., 77, 85, 98 sqq., 118, 182, 202, 236 n. 1, 250, 342, 347, 482 sqq., 509 sqq., 544, 546, 548, 554, 566, 583; — en Israël, 512, 515, 537, 542, 587 sqq., 593 sqq., 601, 607 sqq., 613 sqq., 623, 641, 650; — et Trinité, 728, 763.
- Monothélisme, 817.
- Montaigne, 877, 886.
- Montalembert (Charles de), 967.
- Montanisme, 724 n. 2, 781.
- Montesquieu, 935.
- Montfaucon, 925.
- Montmartre, 933.
- Morale, 6, 7, 22; chez les Primitifs, 68, 78, 86; en Chine, 99, 104, 106 sqq.; au Japon, 128, 132, 136, 141, 158; en Perse, 175, 177, 181, 200, 208 sqq.; dans l'Inde, 224, 255, 289 sqq.; en Grèce, 346; à Rome, 352, 365, 367; dans le mithraïsme, 397 sqq.; dans le stoïcisme, 399; chez les Celtes, 440; chez les Babyloniens, 528; dans l'Islam, 554; en Israël, 623 sqq., 644, 667; — chrétienne, 712, 737, 765, 793 sqq., 833.
- Moralisme, 810, 934.
- Morts, 10, 15, 56 sqq., 77, 81, 85, 96 sqq., 133, 171, 208, 210, 241, 245, 301, 307, 326, 328, 363, 372, 437 sqq., 450, 603 sqq.
- Mosquée, 556.
- Motazélites, 575-577.
- Motogon, 80.
- Motoori, 131.
- Mout, 478.
- Mueller (Max), 27, 163, 166, 244, 245, 300.
- Muezzin, 555.
- Mu-lungu, 61.
- Munin, 458.
- Muratorianum*, 682.
- Muspellsheim, 464, 465, 466.
- Mycènes, 299, 307, 308, 309.
- Mystères du moyen âge, 839, 853 n. 1.
- Mystères païens, en Grèce, 309, 328 sqq., 403; à Rome, 380 sqq.; — et Christianisme, 392 sqq.
- Mythologie, 17, 125, 244 n. 1, 301, 312 sqq., 318 sqq., 333, 341, 344, 346, 352, 371, 414, 448 sqq.
- Nabi*, 569, 636.
- Nabou, 507, 511.
- Nains, 452.
- Nannar, 505.
- Napoléon I^{er}, 918, 947, 953.
- Nârâyana, 257.
- Nāsātya, 176.
- Nasav, 206, 211.
- Nathan, 637, 638.
- Naturisme, 13, 14, 51, 91, 127, 133, 163, 176 sqq., 224, 244, 312, 351, 416, 469 sqq.
- Nébo, voir Nabou.
- Négrilles, 52, 83, 84.
- Négritos, 52, 83, 84, 236 n. 1, 347.
- Neith, 479.
- Néo-Calédoniens, 80.
- Néo-Confucianisme, 110 sqq.
- Néo-platonisme, 257, 342, 344, 345, 404, 579, 784.
- Nephthys, 474, 475, 485.
- Neptune, 369.
- Néréides, 325, 369.

- Nergal, 505, 508, 510, 511, 533.
 Nerthus, 462-463.
 Nestorius, 787, 791.
 Newman, 30, 679, 828, 904, 923, 978-980, 993, 995.
 Nicéas de Remesia (saint), 825.
 Nicolas (Auguste), 30, 970.
 Nicolas de Cues, 873.
 Nicolas V, 870, 876, 877.
 Nicole, 928.
 Nietzsche, 969.
 Niflheim, 464.
 Nigritiens, 75, 77, 78.
Nihonghi, 125.
 Nil, 379, 469, 470, 475.
 Nin-ib, 507, 508, 510, 511.
 Ninive, 501.
 Nin-ki, 506.
 Nin-lil, 506.
 Ni-ô, 145.
 Nippour, 501, 502 n. 1, 505.
 Nirvâna, 140, 146, 153, 267 sqq., 280, 285, 286, 579.
 Njordr, 463.
 Nodons, 417.
 Noé, 516.
 Noël, 387 n. 1, 404, 853.
 Nominalistes, 875.
 Norbert (saint), 833.
 Nosaïrites, 581.
 Notes de l'Église, 1000.
 Nouit, 474, 475, 479.
 Novatien, 782.
 Nuadu, 417.
 Numa, 356, 367.
Numina, 169, 352-353, 366.
 Nymphes, 304, 325.

 Occam, 875.
 Océanides, 325.
 Océanie, 79-81.
 Odin; voir Wodan.
 Odysée, 299, 311, 312, 316, 317, 453.
 Oengus, 419.
 Ogham, 438.
Oharaï, 136.
 Olier, 910, 913 n. 4, 932.
 Ollé-Laprune, 980.
 Olorun, 78.

 Olympiens (dieux), 247, 309, 313, 314, 318 sqq., 326, 336.
 Omayya, 547.
 Ombwiri, 60.
 Ondines, 283, 452.
 Oracles grecs, 337.
 Oratoriens, 911, 927.
Orcus, 172.
 Ordalies, 836 n. 1.
 Ordres militaires, 830.
 Origène, 395, 761, 783-785, 787.
 Orishas, 78.
 Ormazd, 202; voir Ahura-Mazdâh.
 Orphée, 331, 403.
 Orphisme, 26 n. 1, 328, 331-333.
 Osée, 592, 595, 614, 619, 623, 638, 645, 647.
 Osiris, 314-342, 378-381, 470, 474 sqq., 485 sqq., 494, 496, 499.
 Oswald (saint), 459.
 Ototolan, 59.
 Otton IV, 832 n. 1.
 Ouranos, 301, 318, 338.
 Ovide, 375.
 Ozanam, 988.

 Pan, 325.
 Panbabylonisme, 26 n. 1, 36.
 Panthéisme, 12, 101, 103-106, 250, 335, 342, 399, 469, 660.
 Papias, 682.
 Papous, 80.
 Papebroch, 925.
 Pâque juive, 625; — chrétienne, 359, 394.
 Paraboles évangéliques, 688, 691, 694-697.
 Paray, 933.
Parfaits, 863 n. 1, 865.
 Parousie, 690, 692, 695, 696, 700, 726, 732, 746, 747, 748, 754, 757, 781, 833.
 Parques, 172, 318, 331.
 Parsis, 214.
 Pascal, 347, 404, 925, 928 n. 1, 937, 1008, 1009 n. 1.
 Paschase Radbert, 829.
 Passion de Jésus, 697 n. 2, 709, 852, 932.
Patesi, 504.

- Patriarches, 592 sqq., 596 sqq., 608 sqq., 647, 554.
 Patrick (saint), 413, 416.
 Paul apôtre (saint), 639, 677, 683, 699, 700, 724, 725, 730-738, 739, 747, 755, 756, 759, 760, 765, 766, 771, 772, 776, 801, 809, 843, 861, 900, 1002, 1007.
 Paul ermite (saint), 802.
 Paulin de Nole (saint), 825.
 Péché, 86, 242, 530, 625, 626, 656, 667 sqq., 712, 837, 846, 932; — originel, 553, 667, 669 sqq., 1002, 1003.
 Pélagianisme, 806, 808.
 Pélage, 807, 808, 920.
 Pèlerinages, 838, 899, 992.
 Pénates, 362.
 Pénitence (sacrement de), 782, 837.
 Penn, 934 n. 1.
 Pentateuque, 569, 570, 621, 622, 624, 626, 627, 644.
 Pentecôte, 723, 725.
 Pépin le Bref, 830.
Pepo, 60, 61.
 Perkúnas, 169.
 Persécutions contre les chrétiens, 758-764.
 Perséphone, 325, 332, 342.
 Perses (religion des), 172-219, 583.
 Perun, 169.
 Petau, 921, 924, 970.
 Pharaons, 478, 498, 569.
 Phariséens, 653, 686, 698, 713 n. 3, 715.
 Philippe le Bel, 832 n. 2, 868.
 Philon, 195, 196, 742 n. 1.
 Philosophisme, 933, 940.
 Philostrate, 400.
 Photius, 818 n. 2.
 Phtah, 471, 476-477, 484.
 Pictes, 437, 443.
 Pie (M^{sr}), 971.
 Pie II, 873.
 Pie V (saint), 908.
 Pie VI, 920, 990.
 Pie VII, 918, 953, 990.
 Pie IX, 926, 956, 971, 990, 991, 993.
 Pie X, 957, 959 n. 1, 960, 997, 1006.
 Pierre (saint), 683, 684, 699 sqq., 718 sqq., 725, 729, 730, 760.
 Pierre d'Ailly, 869, 875.
 Pierre d'Alcantara (saint), 908.
 Pierre de Bruys, 864.
 Pierre Fourier (saint), 908.
 Pierres sacrées, 14, 303, 304, 351, 352, 561, 604, 605.
 Piétistes, 934, 1000.
 Pindare, 321, 335.
 Pistoie, 916, 918, 929.
Pitaras, 242.
 Pitra, 970.
 Platon, 336, 343, 344, 347, 348, 405, 678, 875.
 Plotin, 404, 784.
 Plutarque, 344, 345, 385, 397, 485, 498.
 Pogge (le), 877.
 Polybe, 371, 408.
 Polycarpe (saint), 763, 766.
 Polydémonisme, 595, 605, 606, 608.
 Polynésien, 75, 76, 81.
 Polythéisme, 12, 61, 91; au Japon, 133; chez les Indo-Européens, 168, 171; dans l'Inde, 224; en Grèce, 313, 314; à Rome, 352 sqq.; chez les Celtes, 411-413; chez les Germains, 453 sqq.; en Égypte, 470 sqq., 481 sqq.; chez les Babylo-niens, 503 sqq.; chez les Arabes, 542, 607.
 Pombal, 937.
 Porphyre, 344, 345, 404.
 Port-Royal, 909, 916, 927, 928.
 Poseidon, 305, 314, 369.
 Positivisme, 948.
 Prajāpati, 170, 250, 252, 254.
 Préhistoriques, 50, 86, 87.
Preta, 242.
 Primauté romaine, 756 n. 2, 780, 815-817, 832, 869, 870, 899, 917, 921, 953, 990; voir saint Pierre.
 Primitifs, 3, 33, 40, 41, 49, 55, 65, 89 sqq.
 Probabilisme, 925.
 Prométhée, 173.
 Prophéties messianiques, 647, 670, 710 sqq., 773 n. 1.
 Prophétisme, 24, 521 sqq., 551 sqq., 569 sqq., 590 sqq., 601, 612, 620, 626, 635 sqq., 649, 650, 654, 672.
 Prosélytisme, 650.
 Proserpine, 374, 380.

- Protagoras, 334, 336.
 Protestantisme, 872, 885 sqq., 923, 933, 973 sqq.; — libéral, 976 n. 1, 983, 998; voir Luther, Calvin.
 Prudence (poète), 825, 844.
 Prussiens, 165, 170.
 Psaumes, 569, 570, 702.
 Ptolémées, 338, 341, 497 sqq.
 Publicains, 687, 717.
 Puluga, 86.
 Pur et impur, 178, 186, 209, 211, 549, 605, 614.
Purânas, 225, 230.
 Purifications, 127, 128, 136, 208, 211, 329, 330, 332, 357, 361, 378, 380, 390, 395, 555, 625.
 Puritains, 891.
 Purusha, 250, 251.
 Pygmées, 50, 83, 85, 88, 347.
 Pyramides, 468, 488.
 Pythagoriciens, 334, 342, 343, 436.

 Q (document), 716 n. 4.
 Qaaba, 561.
 Qeb, 474, 475.
 Qénites, 618.
 Qibla, 555.
 Qoraichites, 544, 548, 550, 567.
 Qoran, 551, 552, 556, 559 sqq., 568 sqq., 580, 582.
 Quakers, 155, 934.
 Quesnel, 919, 921.
 Quétisme, 914, 929.
 Quirinus, 357.

 Râ, 473 sqq.; voir Atoum et Amon.
 Raban Maur, 828.
 Rabelais, 877, 886, 891.
 Racine, 993.
Ragnarok, 466.
 Rakan, 145, 154.
 Râma, 226.
 Ramadân, 558-560.
 Ramman, 508.
 Raphaël, 897.
 Rashnu, 204, 211.
 Réchabites, 643.
 Réincarnations, 103, 236 n. 1, 252, 282.
 Religion, étymologie, 1-2; définition, 2-10.
 Reliques, 838, 899, 929.
 Renaissance (époque de la), 343, 876, 885, 886.
 Renan, 886, 936, 969, 981, 986.
 Renty (baron de), 911.
Répondants, 497.
 Résurrection de Jésus, 724, 725.
 Résurrection des morts, 208, 212, 215, 495, 533, 578, 653, 666, 667, 712, 732.
 Reuss (Edouard), 981.
 Révélation primitive, 43, 92-93, 590, 609.
 Rhéa, 319, 323.
 Richard de Saint-Victor, 843 n. 1, 856.
 Richelieu, 886.
 Rig-Veda, 164, 227 n. 2, 245, 247, 257.
Rita, 195, 196, 247.
 Ritschl, 976, 977.
 Rodriguez, 995.
 Rogations, 359, 361.
 Romains (religion des), 350 sqq.
 Rome (culte de), 345, 377.
 Ronsard, 891.
 Rossi (de), 970.
 Rousseau (J.-J.), 936, 946, 947, 951, 964, 966, 967.
 Royaume de Dieu, dans l'Ancien Testament, 195, 215, 614, 689-702, 712, 788; dans le Nouveau Testament, 689 sqq., 788, 829, 947-964; voir Église.
 Royauté française, 830.
 Ruinart, 925.

 Sabatier (Auguste), 983, 1007.
 Sabbat, juif, 624, 660; musulman, 556.
 Sabbatique (cycle), 625.
 Sabéens, 544, 545, 607.
 Sacerdoce, 24, 77, 128, 175, 211, 247, 248, 337, 356, 357 n. 1, 365, 374, 377, 378, 391, 414, 467, 504, 528, 609, 627, 712, 756, 834, 890.
 Sacré-Cœur (dévotion au), 930 sqq., 957, 987, 997.

- Sacrements, 729, 744, 782, 837, 838, 854, 855, 899, 900.
 Sacrifice, 19, 23, 60, 66, 85, 97, 135, 173, 177, 185, 210, 224, 226, 227, 238 n. 1, 242, 245, 247 sqq., 261, 308, 336, 354, 357, 360, 363, 390, 413, 466, 527, 542, 561; en Israël, 609, 618, 619, 625, 669; dans la religion chrétienne, voir Messe, Eucharistie.
 Sacy, 928.
Sadakât, 558.
 Sadducéens, 653, 686.
 Saint-Cyran, 928.
 Saint-Empire germanique, 830, 879.
 Saint-Esprit, 658, 726, 736, 781, 791.
 Saint-Jure, 928.
 Saints (culte des), 580, 764 n. 2, 836 n. 1, 847, 899, 929.
 Saint-Sulpice, 910.
 Saliens, 356 n. 1.
 Salomon, 634, 637, 652, 715.
 Samaritains, 650.
 Šamaš, 384, 505, 506, 511, 522, 523.
 Sâmkhyas, 262, 270, 273, 278, 279.
 Samoyèdes, 82.
Samsâra (système du), 253.
 Samuel, 634, 637, 639.
 Sâh, 52, 83, 84, 85.
 Sanscrit, 161, 179, 222, 239.
 San Severino, 970.
Šarpanit, 507.
 Sassanides, 189, 201.
 Satan, 569, 664, 665.
 Saturne, 170, 362.
 Saturnales, 361, 374.
 Satyres, 325.
 Sauvages, 2, 34, 40, 41, 49, 51, 88, 233 n. 1, 235 n. 1, 236 n. 1, 245 n. 1.
 Savitar, 243.
 Savonarole, 873.
 Saxons, 448, 454, 457.
 Scaldes, 457.
 Scandinavie, 457, 463.
 Scheeben, 970.
 Schisme d'Occident, 868; — Grec, 816-820, 832, 963.
 Schleiermacher, 946, 974, 975, 977.
 Scientisme, 969.
 Scipions, 371.
 Scolastique, 855 sqq., 874, 895, 922, 970.
 Scott (Walter), 965.
 Scribes d'Israël, 652.
 Séléné, 324.
 Séleucides, 338, 341.
 Sémites, 503, 536, 542, 593, 602, 631.
 Semnons, 454, 455.
 Sênèque, 398, 399, 400, 765, 913.
 Séraphins, 664.
 Sérapis, 339, 341, 499.
 Serbes, 820.
 Sermon sur la montagne, 691, 692, 694, 712, 713, 861, 900.
 Serviteur de Iahvé, 648, 649, 711, 727.
 Set, 474, 475, 485, 486.
 Shintoïsme, 21, 122, 123, 125, 126, 127-137.
 Shou, 474, 475, 479.
 Sidhi, 415, 424.
 Silènes, 325.
 Silvère, 817.
 Siméon stylite (saint), 804.
 Simon (Richard), 924, 925, 938.
 Sin, 505, 506, 511, 523, 525, 608.
 Sinaï, 590, 593, 611, 612, 618, 622, 641.
 Singlin, 928.
 Slaves, 165, 173, 226.
 Snorri Sturlason, 447.
 Sobk, 480.
 Socin (Faust), 934 n. 3.
 Socin (Lelius), 934 n. 3.
 Sociniens, 934.
 Socrate, 320, 336, 774.
 Sokhit, 479.
 Soleil (culte du), 133, 243, 256, 324, 384, 392, 403-404, 416, 419, 469, 482, 506, 608.
 Soma, 175, 211, 235 n. 1, 242, 243, 247 sqq.
 Sonna, 553.
 Sonnites, 573.
 Sophocle, 335.
 Sorbonnistes, 910, 925.
 Soudan, 77.
 Soufisme, 257, 579, 583.
 Souras, 552, 556.
 Sources sacrées, 304, 351, 416, 542, 604.

- Spencer (H.), 51, 969.
 Spener, 934 n. 1.
 Spinoza, 251.
Spirituels, 871.
 Sraosha, 199, 200, 204, 206, 211.
Stabat, 847.
 Statistiques religieuses, 21.
 Stoïcisme, 336, 342, 345, 398 sqq., 774.
 Stolberg (de), 965.
 Strauss, 975, 981.
 Stryges, 327.
 Stylites, 804.
 Suarez, 895, 897.
 Suèves, 464.
 Sumériens, 503.
Suovetauriha, 357.
Supplicationes, 369.
 Surin, 910, 928.
Surpu, 505.
 Survivances païennes, 836.
 Suso (B^x), 862.
Sûtras, 156, 157, 276, 280.
Svastika, 302.
 Sylvestre (saint), 812, 832 n. 2.
 Symmaque, 813.
 Synchrétisme, 122, 250, 341-342, 345, 403.
 Synoptiques, 681 sqq.; — et saint Jean, 739, 740, 742, 743 n. 1, 744.

 Tabou, 3, 18, 68, 80, 81.
 Tafnouit, 474.
 Taine, 969.
 Talmud, 565, 566.
 Tammouz, 324, 508.
 Tanaros, 169.
 Tanfana, 463.
 Tansar, 190, 193, 194.
 Tantras, 230.
 Taoïsme, 21, 101 sqq., 108 sqq.
Tao-tei-King, 105.
 Taranis, 169.
 Taticn, 772, 776, 780.
 Tauler, 862.
 Taurobole, 383, 394.
 Tchou-hi, 103, 112-115, 116, 117, 119.
 Terre Mère (la), 169, 308, 312, 462.
 Terreur, 940.

 Tertullien, 393, 395, 397, 761, 771, 781, 782, 798, 800, 829.
 Tethra, 425.
 Thalès, 334.
 Thargélies, 336.
 Théâtre religieux au moyen âge, 839.
 Thèbes, 471, 477, 484.
 Théïsme, 11-12, 91.
 Théocratie, 613, 614, 636, 646, 647.
 Théodose 1^{er}, 345, 392, 813, 814.
 Théogamie, 478.
Théogonie, 318-319, 453.
 Théosophie, 257, 261.
 Thérèse (sainte), 898, 905 sqq., 911, 931, 995.
 Thésée, 326.
 Thiases, 339, 392.
 Thomas Becket (saint), 838.
 Thomas d'Aquin (saint), 575, 680, 858-862, 875, 907, 957, 996, 1001.
 Thomassin, 921, 925.
 Thor, 169, 456, 457, 460-461.
 Thot, 471, 477, 480, 481, 484, 490, 499.
 Tiamat, 513, 514, 515, 661.
 Tiele, 27, 40.
 Tillemont, 924.
 Titans, 318, 319.
 Tiwaz, 454-456.
 Totémisme, définition, 15; l'hypothèse totémiste, 26 n. 1, 36, 41, 51; chez les Bantous, 71-74; chez les Australiens, 80; en Amérique, 80; dans l'Inde, 233 n. 1, 253; en Grèce, pas prouvé, 306; en Égypte, 481; sémitique, 602, 608.
 Tourville (abbé de), 1003.
 Traditionalisme, 26, 967.
 Trajan, 755, 758 n. 3.
 Transmigration des âmes, 223, 224, 253, 260, 267, 281, 434.
 Trêve de Dieu, 831.
 Trinité (mystère de la), 535, 567, 582, 657, 728, 763, 786 sqq., 799, 831, 845, 856, 907, 952, 972, 985, 1009.
Tripitaka, 111, 140, 158.
 Tritons, 369.
 Tse-tchan, 103.
 Tuatha Dé Dannan, 418, 438.
 Turcs, 873.

- Turenne, 924.
 Tyché, 343.

 Udāyin, 288.
 Ultramontanisme, 917, 953, 990.
 Ulysse, 346.
 Universités du moyen âge, 830, 869.
 Upanishads, 232 n. 1, 233 n. 1, 264, 267, 277, 280.

 Valentin, 777.
 Valhöll, 172; voir Walhalla.
 Valla, 877.
 Valois, 925.
 Vanes, 457.
 Vanini, 886.
 Varron, 371.
 Varuna, 175, 176, 181, 182, 195, 204, 205, 226 n. 3, 243, 244 n. 1, 250.
 Vaudois, 865.
 Veau d'or, 616, 620, 635.
 Vedānta, 230, 273.
 Vedas, 164, 176, 182, 195, 196, 204, 205, 224 sqq., 236, 263, 301.
 Védisme, 222 sqq., 227, 230, 240 sqq.
 Véhicule (petit et grand), 148, 285, 292, 293.
 Vêi, 465.
Vendîdâd, 185, 191.
 Vénus, 359, 369, 374.
Ver sacrum, 356 n. 1.
 Verbe de Dieu, 567, 570, 581, 739 sqq., 747, 748, 772 sqq., 786 sqq., 842, 927, 951.
 Verethraghna, 205, 243.
 Vesta, 352, 357, 358, 362.
 Vestales, 358, 359, 374.
 Vuillot (Louis), 991, 993, 1002.
 Vianney (B*), 992, 996, 1015.
 Vie future, chez les Primitifs, 56 sqq., 79 sqq., 85, 87; en Chine, 102, 105, 106, 113; chez les Indo-Européens, 171, 172; chez les Perses, 199 sqq.; dans l'Inde, 242, 252 sqq.; en Grèce, 307, 315, 331; à Rome, 363, 372, 378, 381, 399; chez les Celtes, 420 sqq., 433; chez les Germains, 449; chez les Égyptiens, 487 sqq.; chez les Babylo-niens, 532 sqq.; dans l'Islam, 571 sqq.; en Israël, 603, 666 sqq.; dans le christianisme, voir Eschatologie chrétienne.
 Vigile, 816.
 Vili, 465.
 Villon, 839, 847.
 Vincent de Paul (saint), 908, 909, 987, 988, 995.
 Vincent Ferrier (saint), 833, 848.
 Virgile, 367, 375, 404, 844.
 Vishnou, 244, 250, 256.
 Vision béatifique, 810, 811, 846.
Vispered, 185.
 Voltaire, 886, 935, 938, 954, 964, 966.
Voyage de Connta, 425.
 Vrau (Philibert), 988.
 Vritra, 243.
 Vulgate, 800.

 Xénocrate, 343.
 Xénophane, 334.

 Wadd, 608.
 Wahnābis, 580.
 Waka, 79.
 Walafrid Strabon, 828.
 Walhalla, 459-460.
 Walkyries, 460.
 Wellhausen, 981.
 Werner (Z.), 965.
 Westcott, 750, 981 n. 1.
 Westphalie (traité de), 898.
 Widukind, 448.
 Wikings, 458.
 Wiseman, 970.
 Wodan-Odin, 446, 456-460, 463, 465, 466.
 Wyclif, 850 n. 2, 871, 872, 887.

 Yakushi Nyoraï, 150.
 Yama, 208, 242, 247.
 Yasha, 145.
Yashts, 186.
Yasna, 185.
 Yazatas, 185, 186, 201, 203, 204.

Yima, 186, 207-208, 242 n. 1.

Ymir, 464, 465.

Yoga, 151, 257, 279 n. 2.

Zacharie, 671, 672.

Zaid, 552.

Zagreus; voir Dionysos.

Zakât, 557, 558.

Zaotar, 175, 211, 247, 248.

Zarathustra, 183, 227; voir Zoroastre

Zend, 184.

Zervan akarana, 207, 386.

Zeus, 167, 169, 173, 244 n. 1, 301, 305
313, 314-315, 317-320, 322, 324
330, 332-335, 337 sqq., 454, 499.

Zinzendorf, 934 n. 2.

Ziu, 167, 301, 454 sqq.

Zoroastre, 183 sqq., 190 sqq., 197,
208, 383, 678.

Zouaves pontificaux, 991.

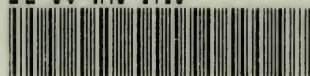
**Bibliothèques
Université d'Ottawa
Echéance**

**Libraries
University of Ottawa
Date Due**

JUN 24 1996

24 JUIN 1996

BL 80 .H8 1913



39003 000210434

